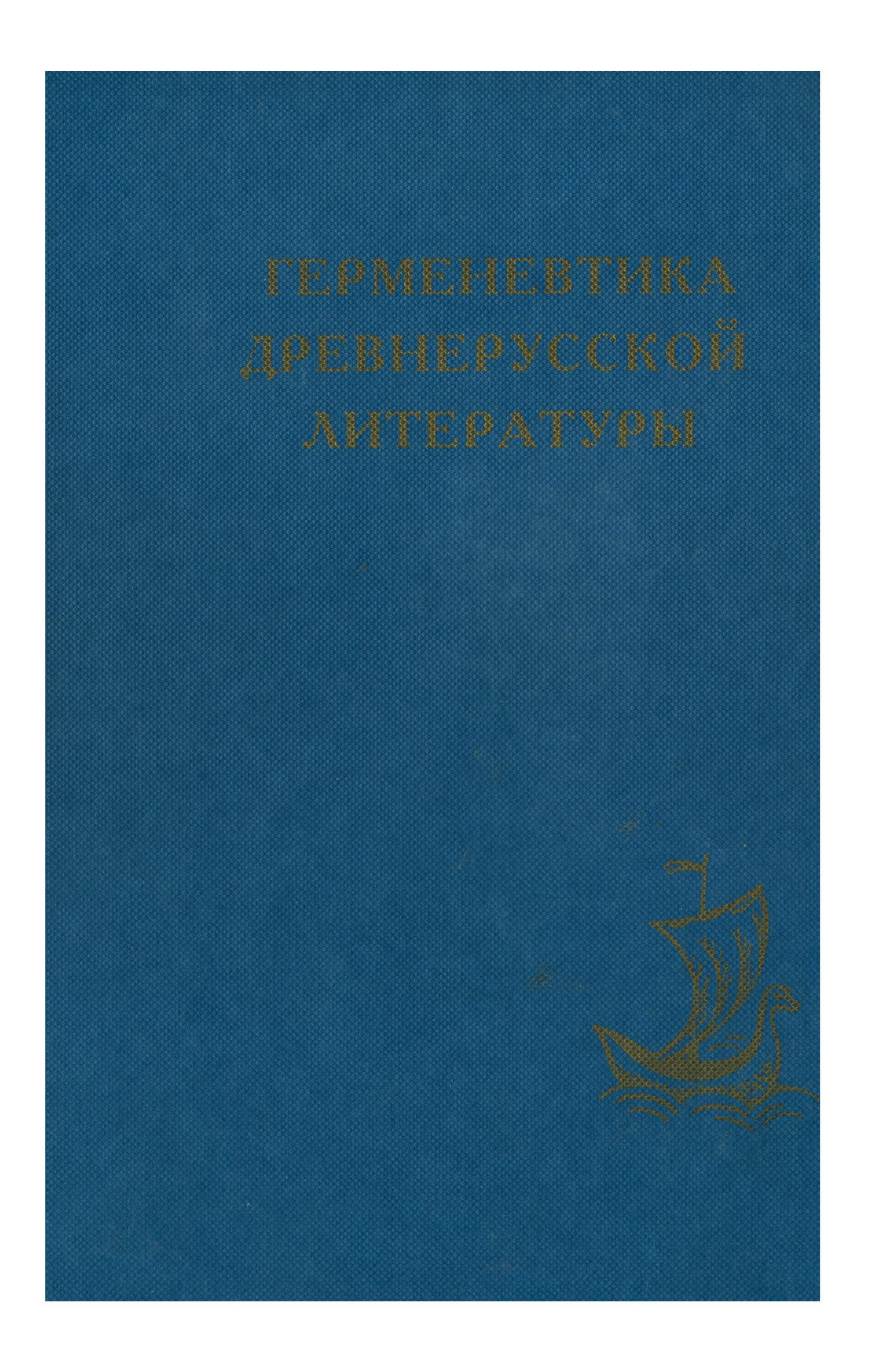

ГЕРМЕНЕВТИКА
ДРЕВНЕРУССКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ

Институт мировой литературы РАН
Общество исследователей Древней Руси

ГЕРМЕНЕВТИКА ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Сборник 10

Ответственный редактор
М.Ю.Люстров

ИМЛИ РАН, "Наследие"
Москва
2000

ББК 83.3

Экспертный совет:
О.В.Гладкова
А.С.Демин
В.М.Кириллин
О.Е.Кошелева

Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 99-04-16071д

ISBN 5-9208-0042-9





Светлой памяти
Владимира Владимировича
Кускова посвящается

ОТ РЕДАКТОРА

Юбилейный 10 номер Герменевтики древнерусской литературы является своеобразным итогом десятилетней работы над созданием нового оригинального сборника работ по медиевистике. Первые номера Герменевтики представляли собой сборники научных докладов, сделанных на заседаниях общества исследователей Древней Руси при ИМЛИ им А.М. Горького РАН. Такое издание позволяло ознакомить читателей с работами московских медиевистов независимо от их специальности и области исследования. При этом провозглашенный вначале принцип формирования сборника сводился к максимальному демократизму: поскольку за научный уровень труда ответственность нес сам автор, работа редактора сводилась лишь к объединению статей по тематическому или хронологическому принципу. Более чем скромный внешний вид Герменевтики того времени также способствовал созданию ее «демократического» облика. Вместе с тем совместить естественное стремление привести Герменевтику в соответствие с требованиями академической науки, печатать только оригинальные научные исследования и старый принцип ее формирования оказалось невозможным. Таким образом, отказ от признания единственным критерием ценности работы мнения ее автора связан с новым этапом развития Герменевтики. Теперь представляется возможным обозначить общие требования к публикуемым исследованиям. Ввиду того, что в академическом сборнике печатаются только научные статьи, в Герменевтику не включаются содержащие поверхностные рассуждения о предмете и сводящиеся к журналистской полемике работы. Вместе с тем важным принципом формирования книги остается отсутствие каких-либо тематических и методологических ограничений. Концепция сборника предполагает публикацию исследований представителей самых различных научных школ и направлений.

Книга содержит указатель статей, опубликованных в 1-10 томах Герменевтики, и хронику заседаний Общества исследователей Древней Руси.

Как и предыдущие, настоящий том издается при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда.

I. ЛИТЕРАТУРНОЕ ТВОРЧЕСТВО XI–XV вв.

Т.Л.Миронова

СЛАВЯНСКИЕ АЗБУКИ ГЛАГОЛИЦА И КИРИЛЛИЦА КАК ТВОРЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ КИРИЛЛА ФИЛОСОФА

Проблема авторства славянских азбук, как и вопрос о первенстве какой-либо из них, остается дискуссионным, несмотря на двухсотлетнюю исследовательскую практику, давшую более 6 тысяч работ по кирилло-мефодиевской тематике. Причина нерешенности проблемы коренится в том, что старославянские памятники, являющиеся документальной базой научных выводов, до сих пор имеют лишь приблизительную датировку, абсолютная и относительная хронология их возникновения, а также возникновения их протографов, не выяснена, не установлена взаимосвязь дошедших до нас текстов. Не вдаваясь в обзор существующих мнений о происхождении глаголицы и кириллицы, который составил бы отдельный том библиографического описания, представим наш взгляд на указанную проблему, основывающийся на данных графики и орфографии, во-первых, всех сохранившихся 10 глаголических и 7 кириллических древнеславянских книжных памятников, во-вторых, одного недавно прочитанного глаголического палимпсеста, в-третьих, трех абецедариев, донесших до нас состав графем в обеих азбуках, в-четвертых, древнеболгарских эпиграфических материалов. Собственно говоря, этот список источников, а также сведения о славянской азбуке из «Сказания о письменах» Черноризца Храбра и есть сохранившееся до нашего времени графико-орфографическое наследие Кирилла Философа в славянских землях IX–XI вв.

Отправной точкой настоящей реконструкции архетипов славянских азбук — глаголицы и кириллицы — является предположение, что за век, на который Моравия и Болгария опередили Русь в принятии христианства, их графико-орфографическая система, изобретенная св. Кириллом-Константином, претерпела ряд эволюционных процессов, и эти процессы нашли последовательное отражение в сохранившихся книжно-славянских памятниках. Для определения компонентов графико-орфографической системы, которые подверглись эволюционным изменениям, проанализируем "Сказание о письменех" Черноризца Храбра в той части, где Храбр делит все буквы азбуки Кирилла на две группы: "И создал (Константин — *Т.М.*) ...тридцать письмен и восемь, одни по образцу греческих письмен, другие

же в соответствии со славянской речью." Итак, согласно идее учета греческого фонологического и графического мышления создателя азбуки, алфавит, созданный Кириллом, включал два типа знаков, фонетически подобных знакам греческой азбуки. По свидетельству Храбра, их 24: 1) буквы, минимально достаточные для звуков славянского языка — А, В, Г, Д, Є, Ꙁ, І, К, Л, М, Н, О, П, Р, С, Т, ОУ, Ф, Х, 2) буквы дублетные, появившиеся по образцу греческого алфавита — И, Ѡ. В то же время "иностранное произношение" Кирилла Философа, т.е. его способность выделить среди славянских звуков особенные звучания, отличающиеся от греческой фонологической системы, позволили создателю азбуки изобрести буквы для специфически славянских звуков — это 1) буквы для специфически славянских согласных звуков — Б, Ж, Ѕ, Ц, Ч, Ш, Щ, и 2) буквы для специфически славянских гласных звуков — Ъ, Ь, Ѣ, Ѫ, Ю, Ѧ. Причем буква Ъ в списке Храбра написана дважды, и это вносит противоречие в "Сказание" Храбра, ведь в его списке представлено 15 славянских букв, *а он сам исчисляет их числом* 14. Подобное удвоение буквы, видимо, появилось в результате позднейшей правки текста, в котором изначально была представлена лишь одна графема редуцированного.

Если сопоставить список букв славянской азбуки, представленный Храбром, с известными нам "классическими" вариантами азбук, наиболее полно представленных в Мариинском, Ассеманиевом, Зографском Евангелиях (глаголическая графика) и в Саввиной книге, Супрасльской рукописи (кириллическая графика), то оказывается, что в Храбровом списке недостает именно букв славянских гласных звуков: здесь имеется только 1 буква для редуцированных звуков, лишь 2 буквы для носовых звуков, Ю и Ѣ, т.е. азбука Храбра представляет собой некий промежуточный этап в развитии графики славянской азбуки от более простой системы к системе более сложной и конкретной. Уже одно это обстоятельство заставляет предположить, что азбука, созданная Кириллом-Константином, по составу знаков была меньшей, нежели азбука, которой записаны все сохранившиеся древнеславянские памятники. Мы имеем основания утверждать, что она прирастала в дальнейшем за счет увеличения числа букв для специфически славянских гласных звуков, и это объясняется двумя причинами: во-первых, значения гласных звуков всегда представляют собой наибольшую трудность для восприятия и письменной фиксации, во-вторых, произношение гласных звуков в разных славянских диалектах, на которые постепенно распространялась славянская письменность, могло быть различным, в-третьих, именно их фонетические значения в период IX–XI вв. претерпевали разнообразные изменения во всех славянских диалектах.

Тот факт, что система букв для обозначения специфически славянских гласных была наиболее изменчивой частью славянской азбу-

ки, подтверждается свидетельством древнейших абецедариев — Парижского (XI–XII вв.), Мюнхенского (XII в.) и Стокгольмского (1360 г.). Парижский абецедарий — глаголический, Стокгольмский и Мюнхенский содержат параллельные записи алфавитов — глаголического и кириллического. В Парижском глаголическом абецедарии представлены: 1 буква редуцированного Ⱏ(ъ), одна буква носового звука Ⱞ(ѭ), буквы Ⱑ(ѣ) и Ⱓ(ю). В Стокгольмском списке также находим буквы лишь для одного носового Ⱘ(ѫ) и одного редуцированного Ⱏ(ъ), а также Ⱑ(ѣ) и Ⱓ(ю). Мюнхенский список имеет одну букву редуцированного звука Ⱏ(ъ) и две буквы для носовых Ⱔ и Ⱘ(ѧ и ѩ) и обязательные Ⱑ(ѣ) и Ⱓ(ю). Параллельные кириллические списки двух абецедариев содержат аналогичные наборы графем. Кириллические списки "Сказания о письменех" Черноризца Храбра не позволяют судить о том, какие глаголические буквы носовых были в его протографе, но обращает на себя внимание следующая запись Храбра: "Это же — письмена славянские, и так их надлежит писать и выговаривать а б в даже до ѧ". Данная запись в Московском списке имеет букву ѧ, а в Чудовском — букву ѫ. Списки представляют собой разные редакции памятника[1], и буквы носовых в редакциях варьируются.

Итак, древнейшие славянские абецедарии и "Сказание" Черноризца Храбра показывает *неустойчивость графической системы глаголицы в звене, обозначающем специфически славянские гласные*: редуцированные звуки здесь обозначены лишь одной буквой, носовые звуки могут обозначаться то одной, то двумя буквами, их написания варьируются, постоянным компонентом остается лишь знак Ⱔ. Укажем кстати, что два особенных славянских звука [e] и [ja] в глаголических списках абецедария обозначены одной буквой Ⱑ, а в кириллических параллелях азбуки — либо глаголической буквой Ⱑ(ѣ) (Мюнхенский абецедарий), либо кириллической буквой ѣ. Кириллическая графема ѩ, как впрочем и другие йотированные буквы ѥ, ѭ, ѩ отсутствуют как в абецедариях, так и в азбуке Храбра.

Исследование древнейших глаголических памятников на наличие в них букв для специфически славянских гласных звуков подтвердило первоначальную гипотезу о варьирующемся составе этих графем и позволило классифицировать все глаголические тексты на три группы:

I группа памятников (палеографический тип угловатой глаголицы)[2] представлена несколькими памятниками — 17 листами (41–57) из Зографского Евангелия, одним листом из Пражских отрывков, Будапештским листком, палимпсестом из Зографского Евангелия. Эти глаголические рукописи имеют следующий состав букв специфически славянских гласных звуков: а) 1 букву для редуцированных звуков — Ⱏ, б) 2 буквы для носовых звуков — Ⱔ Ⱘ, в) бук-

ву Ⱑ для выражения значений звуков [e]/[ja], г) буква Ⱓ может отсутствовать.

II группа памятников (палеографический тип угловатой глаголицы) включает в себя рукописи Киевских листков, 2-го листа Пражских отрывков, Синайской Псалтири, Охридского Евангелия. Все они характеризуются одинаковым набором графем для специфически славянских гласных звуков, а именно: а) 2 буквы Ⱏ(ъ) и Ⱐ(ь) для редуцированных звуков с интенсивной "меной еров", свойственной всем рукописям, кроме Киевских листков, б) 3 буквы Ⱗ(ѩ) (или Ⱔ — в Охридском Евангелии), Ⱘ(ѫ), Ⱙ(ѭ) для носовых звуков с неустойчивостью функций (взаимозаменой) графем Ⱘ и Ⱙ, в) 1 буква Ⱑ для выражения значений звуков [e]/[ja], г) буква Ⱓ для выражения звукового значения [jy].

III группа памятников (палеографический тип круглой глаголицы) имеет в своем составе Мариинское, Зографское (кроме лл.41—57) и Ассеманиево Евангелия, Синайский Евхологий и Сборник Клоца. Этим текстам также свойствен общий набор букв для специфически славянских гласных звуков: а) 2 буквы Ⱏ и Ⱐ для редуцированных звуков с относительно частой "меной еров" и обозначением звуков [ъ] и [ь] в сильной позиции буквами Ⰵ(е) и Ⱁ(о), б) 4 буквы Ⱗ, Ⱔ, Ⱘ, Ⱙ для носовых звуков с неустойчивостью функций (взаимозаменой Ⱙ и Ⱓ, Ⱘ и Ⱖ, в) 1 буква Ⱑ для выражения значений звуков [e]/[ja] с попыткой выразить значение [ja] с помощью буквы Ⰰ(а) с надстрочным знаком, г) буква Ⱓ для выражения звукового значения [jy] с заменой ее буквами Ⱙ и Ⱗ.

На основании приведенных фактов мы вправе утверждать, что *эволюционное развитие графико-орфографической системы глаголицы в звене буквенного обозначения специфически славянских гласных* является непреложным фактом. Представленные выше этапы эволюции графики глаголицы позволяет нам реконструировать *протоглаголицу*, т.е. *первичную графико-орфографическую систему, созданную первоучителем славян для первых переводов на славянский язык*. Для протоглаголицы естественно предположить наличие следующих буквенных прототипов специфически славянских гласных звуков:

1. Одноеровая орфография является исходной для графики глаголицы. Об этом говорят, во-первых, логика построения древнейших графических символов — Ⱁ(о) — Ⱏ(ъ) — Ⱐ(ь), в памятниках угловатой глаголицы буква Ⱏ(ъ) восходит к начертанию Ⱁ(о), а графема Ⱐ(ь) в свою очередь производна от Ⱏ(ъ). Во-вторых, о единичности знака для редуцированных гласных свидетельствует одноеровая графика сохранившихся абецедариев, и в-третьих, о том же говорит явление "мены еров" в текстах I и II групп, которое может быть связано с необходимостью переложения одноерового текста протографа в двуеровую систему. "Мена еров" как остаточное явле-

ние архаической графики хорошо объясняет факты статистически более частых замен этимологического ·8(ь) буквой ·8(ъ) независимо от его фонетической позиции в слове.

2. *Протоглаголица имела, по-видимому, универсальный знак для носовых гласных звуков* — €. С этим универсальным показателем назальности в дальнейшем могли соединяться знаки чистых гласных: Э+€, Э+€ в памятниках I группы, Э+€, Э+€, Р+€ в памятниках II группы, и лишь в памятниках III группы носовой компонент € фигурирует как самостоятельная графема в переосмысленном фонетическом значении. О существовании же в протоглаголице единой графемы назальности € свидетельствуют следующие факты: наличие в глаголических абецедариях только одной буквы носового, представленной разными комбинациями буквы чистого гласного с графемой носового элемента — Э€(ѧ), Э€(ѫ), Р€(ѭ), редкое явление "мены юсов" Э€(ѧ) и Э€(ѫ)/Р€(ѭ), свойственное текстам всех групп памятников, а также взаимозамена букв Э€(ѫ) и Р€(ѭ), характерная для текстов II и III групп памятников, факт использования графемы € в значении согласного звука [н] в словах типа +€ℨЭ♣·8 · ангєлъ (Сборник Клоца, Синайская Псалтирь) и отсутствие обратной замены — использования буквы согласного ·Р(н) в функции показателя назальности в комбинациях букв носовых гласных. Добавим к этому перечню доказательств палеографические детали, в частности, наличие в Киевских листках надстрочного знака над буквами Э€(ѫ), Э€(ѧ), Р€(ѭ), обозначающего слитное чтение этих составных графем с обязательным показателем назальности €, а также особую позицию этого знака в составных графемах II и III групп памятников, часто прикрепленного к нижней или верхней части буквы чистого гласного.

3. *Графика протоглаголицы включала в себя графему* Ѧ(ѣ) *для выражения двух этимологически разных звуков* — [е] *и* [ja]/[ʼa]. Эволюционные процессы в глаголице почти не коснулись этой графемы, за исключением тех редких случаев, когда значение [ja] в словах типа ѩвити было выражено буквой + (а) с надстрочным знаком: +ⰲⰻ^т^ⰻ · ʼавити. Последнее явление особенно свойственно III группе памятников, в частности, в Зографском и Мариинском Евангелиях употребление Ѧ и + в Ѧⰲⰻ^т^ⰻ · ѣвити почти одинаково по числу случаев.

4. *В реконструируемом составе протоглаголицы, возможно, отсутствовала графема* Р(ю), значение [jу]/[ʼу] могло быть выражено при помощи графемы Ⱛ: ♣Ⱛ^ш^Э · л'оубо с надстрочным знаком над графемой Ⱛ(оу). Основой этого весьма осторожного предположения является, во-первых, отсутствие графемы Р(ю) и выражение ее значения через Ⱛ(оу) в некоторых текстах I группы, к примеру, в Будапештском листке, во-вторых, обозначение звука [jу]/[ʼу] буквами Р€(ѭ)/Э€(ѫ) с надстрочным знаком в памятниках

I, II, III групп в словах типа ⱃⱘⰽⱁⱙ · рѫкоѭ, в-третьих, палеографически графема ⱓ(ю) — в угловатой глаголице может вести свое происхождение, как и графема ⱆ(оу), от ⱁ(о), положенного "плашмя" — с чуть вытянутой левой петлей, чтобы отличать ее от графемы ⱅ(т), т.е. допустим генеалогический ряд ⱁ(о) — ⱆ(оу), ⱁ — ⱓ(ю) для двух графем, сходных по своему значению, причем вторая графема могла появиться несколько позднее основного корпуса букв глаголицы при адаптации азбуки в реальных славянских текстах.

5. Отсутствие в протоглаголице специальных букв для выражения "йотации" гласных звуков, таких как кириллические ꙗ, ѥ, ю, ѩ, ѭ, было компенсировано введенной в азбуку св. Кириллом системой надстрочных знаков, первоначально имевших следующие функции: а) диакритическое выражение значения йотации в словах типа ⰰ҆ⰽⱁ · 'ако, ⰵⰶⰵ · 'єжє, б) обозначение слитного чтения составных букв — ⱆⰱⱁ · оу́бо, ⱂⱃⰺⰰ́ⱅⰺ · приа́ти, б) функция протезы типа h, v, j у буквы начальной гласной слова, г) функция обозначения редуцированного в слабой позиции. Данные функции диакритики претерпели изменения в процессе эволюции графико-орфографической системы глаголицы, так, диакритический знак в памятниках II группы уже почти не использовался для обозначения составного характера букв, в памятнике III группы — Зографском Евангелии — он употребляется в новой функции — при обозначении мягкости исконно мягких согласных звуков.

Предложенная здесь реконструкция протоглаголицы — азбуки, созданной св. Кириллом до поездки в Моравию на базе Солунского диалекта, имеет и фонологические основания. Так, идея о наличии в протоглаголице одной буквы редуцированного, а в памятниках II и III групп — двух букв для таких гласных опирается на выводы славянской исторической диалектологии, доказавшей, что в древнеболгарских диалектах имела место "дефонологизация противопоставления ъ-ь"[3], а это означает, что Константин-Кирилл первоначально мог обозначить редуцированные звуки солунского диалекта одним буквенным символом, который выразил главное свойство данных фонем, очень близких друг другу в звучании — их редуцированность. По приезде в Моравию, где различия в звучании редуцированных были более очевидны (они и доныне сохраняются в западнославянских языках в виде противопоставления твердого согласного перед этимологическим [ъ] и мягкого согласного перед этимологическим [ь][4], св. Кирилл вносит коррективы в глаголический алфавит, введя вторую букву для редуцированного ⱐ, имеющую производный от ⱏ(ъ) характер.

Предположение о наличии в протоглаголице универсального знака назальности ⱔ, впоследствии включенного в составные буквы носовых гласных, также подтверждается материалами славянской диалек-

тологии, свидетельствующими, что в древнеболгарских диалектах носовые звуки противопоставлялись друг другу лишь по признаку ряда — передний/непередний, а в древних чешских и моравских говорах они были противопоставлены сразу по двум признакам — признаку ряда и лабиализованности/нелабиализованности. Незначительное расхождение в звучании носовых в западноболгарских диалектах позволило современным фонологам утверждать, что носовые до падения редуцированных представляли собой "варианты одной фонемы"[5]. Затем, по-видимому, все же появилась необходимость выразить носовые звуки путем компоновки — сначала с двумя (в процессе создания первых переводов, т.е. при реализации глаголической азбуки в текстах), а затем с тремя буквами чистых гласных.

Реконструкция протоглаголицы и обоснование авторского права на нее, бесспорно принадлежавшего св. Кириллу Философу, обязывают ответить на вопрос об авторстве и времени возникновения другой славянской азбуки — кириллицы, поскольку еще И.Срезневский проницательно утверждал, что "в глаголице нет ничего такого древнего, чего не было бы в кириллице"[6]. Действительно, древнеславянские памятники, созданные на кириллице, с точки зрения употребления в них специфически славянских гласных звуков, также как и глаголические тексты, можно распределить по 3-м группам.

I группа кириллических памятников характеризуется архаическими кириллическими начерками а) греческих по происхождению букв, сходных с византийским унциалом IX–X вв, б) славянских букв, стилистически и графически копирующих формы угловатой глаголицы. Она включает в себя Листки Ундольского, Македонский кириллический листок, л.67 Супрасльской рукописи, Енинский Апостол. Памятники данной группы имеют следующий состав букв для специфически славянских гласных звуков: а) 1 букву для редуцированных звуков ъ или ь, б) 2 буквы для носовых звуков ѧ, ѫ, в) букву ѣ для выражения значений звуков [e]/[ja], г) буква ю в некоторых памятниках отсутствует (Листки Ундольского), а в Македонском Кириллическом листке ее значение выражено глаголическим аналогом Ⰴ(ю), д) отсутствуют или редко употребляются другие йотированные буквы гласных — ѥ и ꙗ.

II группа кириллических памятников, также обладающая общими палеографическими признаками, имеет в своем составе Саввину книгу, Хиландарские листки и Зографские листки. Среди графем особенных славянских гласных здесь имеются: а) 2 буквы для редуцированных гласных ъ ь, б) 4 буквы для носовых гласных ѧ ѩ ѫ ѭ, в) буквы ѣ и ꙗ для различения значений звуков [e] и [ja], г) буквы ю и ѥ, спорадически отражающие значения [jу] и [je].

Последний из древнеславянских кириллических памятников, стоящий особняком среди остальных по своим палеографическим и графическим характеристикам, — Супрасльская рукопись (кроме л.

67). Данная книга представляет собой завершенное развитие кириллической графики в отношении специфически славянских гласных, имея в своем составе все указанные признаки предшествующей группы, но реализованные со строгой фонетической последовательностью. В первую очередь это касается графической системы йотации, т.е. обозначения звучаний [je], [ja] графемами ѥ и ꙗ. Особенностью Супрасльской рукописи (как, впрочем, и предшествующих ей Хиландарских листков) является введение диакритики, обозначающей мягкость исконно мягких согласных звуков.

Приведенные здесь материалы позволяют нам утверждать, что кириллической азбуке так же, как и азбуке глаголической, было свойственно эволюционное развитие в звене буквенного обозначения специфически славянских гласных, причем обращает на себя внимание факт полного совпадения буквенного состава этих гласных у памятников I группы глаголицы и I группы кириллицы. Эти памятники — и глаголические, и кириллические — имеют: а) 1 букву для редуцированных гласных, б) 2 буквы для носовых гласных, в) 1 букву для этимологически различных звуков [e] и [ja], г) специальные буквы для обозначения "йотации" гласных отсутствуют. Бесспорное графико-орфографическое родство текстов, написанных разными славянскими азбуками, возможно лишь в случае *непосредственной побуквенной транслитерации глаголических текстов в кириллические*, при этом кириллица на данном этапе развития по своей структуре была подобна глаголице.

К тому, что процесс транслитерации проходил в направлении: глаголица — кириллица, а не наоборот, приведем следующие доказательства. Во-первых, тексты I группы кириллических памятников — Енинский Апостол, Македонский кириллический листок, а также структурно близкий им Мюнхенский абецедарий иногда использовали отдельные глаголические буквы. Глаголические рукописи I группы кирилловских букв в своем составе не имеют. Во-вторых, в кириллических начертаниях букв специфически славянских звуков, как согласных, так и гласных, прослеживается очевидное и не столь очевидное родство с глаголическими начерками, причем преемственность буквенной графики могла развиваться только в направлении от глаголицы к кириллице. Исследователями еще на заре развития славистики не раз указывалось на родственную близость таких кириллических и глаголических букв, как Ⰱ — Б, Ⰶ — Ж, Ⰷ — ѕ, Ⱌ — ц, Ⱛ — ѵ, Ⱎ — ш, Ⱋ — щ, то есть, согласно нашим подходам, букв специфически славянских согласных[7]. Позже на основании вновь открытых эпиграфических материалов была установлена преемственность букв Ⱏ — ъ, Ⱐ — ь[8], то есть, по принятой нами терминологии, букв специфически славянских гласных. Мы завершаем этот ряд глаголических интерполяций в кириллическую азбуку, установив или подтвердив глаголическое происхождение еще

четырех кириллических графем специфически славянских гласных. Подчеркнем, что глаголическое влияние на данные кириллические буквы могло быть установлено только при соотнесении начерков угловатой глаголицы (I и II группы памятников) с начерками кириллицы I группы памятников. Так, начертания букв ѧ и ѫ I группы кириллических памятников очень близки между собой, у них одинаковые нижние части, представляющие полную копию знака Ⰵ в угловатой глаголице, положенного "плашмя". Верхние компоненты букв ѧ и ѫ — треугольного начерка петли, часто округлые по форме, различаются лишь поворотом вершинки треугольной петли вниз (у юса большого) или вверх (у юса малого). Каждая из этих кориллических букв, повернутая "на бок", оказывается практически идентичной глаголическому Ⰵ, петля которого в графике угловатой глаголицы принимает самые разные формы — треугольную в том числе. Начертания кириллической ю в некоторых рукописях I группы, где встречается эта графема, а также в рукописях II группы имеет архаический облик, близкий по форме глаголической графеме в текстах I и II групп. Наконец, происхождение графемы ѣ следует предположить из лигатуры глаголического Ⱑ(ѧ) и кириллического ь. Для сближения Ⱑ(ѧ) и ѣ имеются как фонетические, так и палеографические основания. Парное соответствие ѧ — ѣ на фонетическом уровне отмечал еще А.Вайан[9], звучание этимологического [е] как широкого [а] установлено диалектологами в западноболгарских говорах. Что касается палеографических сближений, то они возможны при сопоставлении глаголического Ⱑ с ѣ в архаическом облике, у которого мачта вписана в строку, коромысло помещено чуть выше середины строки, а треугольной формы петля образует почти симметричное основание буквы. Отметим попутно, что последняя из славянских букв кириллицы, имеющая глаголическое происхождение, — буква Ѧ (юс малый нейотованный) восходит к глаголическому начерку Ѧ(ѣ) и появилась лишь во II группе памятников кириллицы, когда в кириллической азбуке в значении [е] окончательно утвердилась графема ѣ. Отношения преемственности глаголицы I группы текстов и кириллице I группы текстов в направлении от глаголицы к кириллице позволяют нам высказать свой взгляд на происхождение кириллицы, признавая и на нее авторское право первоучителя славян и утверждая, что архаический кириллический алфавит в кирилловских памятниках I группы, по замыслу Кирилла, представлял собой своего рода *греческую транскрипцию глаголических текстов*, созданных великим славянским просветителем. На это, помимо приведенных выше обоснований, указывает еще целый ряд обстоятельств. Во-первых, будущим славянским книжникам и переводчикам, обучаемым греческому письму и предполагающим осваивать письмо славянское, была необходима фонетическая ориентация в текстах на глаголице, чему способствовала греческая транскрипция славянского письма с глаголическими графическими "вставками" — буквами для

особенных славянских звуков. Во-вторых, два из трех сохранившихся абецедариев содержат глаголические азбуки, близкие глаголическим текстам I группы, и одновременно имеют кириллические азбуки, количество графем в которых равно числу графем параллельно написанного на этих листах глаголического алфавита. Причем Мюнхенский абецедарий содержит в кириллической азбуке глаголический Ⱑ(ѣ). Дополнительным подтверждением идеи, что кириллица первоначально возникла как греческая транскрипция глаголических текстов, служит свидетельство Храбра о том, что после Крещения у славян, живших по соседству с Византией, сложилась традиция записывать тексты на славянском языке греческими буквами. Таким образом, архаическая кириллица, как и архаическая глаголица, должна быть связана с именем первоучителя славян, все ее архаические черты имеют структурное сходство с графикой архаической глаголицы, буквы специфических славянских гласных также восходят непосредственно к глаголице архаического типа и потому не могли возникнуть "случайно", постепенно, в процессе эволюции греческой графики при приспособлении ее к славянскому языку. Таким образом, происхождение кириллицы мы связываем также с авторством св. Кирилла, и именование — "кириллица" дано этой азбуке по праву.

Установив хронологическую точку отсчета для реконструированного здесь прототипа глаголической азбуки — протоглаголицы и выяснив происхождение архаических текстов на кириллице, попытаемся на основе предложенной здесь группировки древнеславянских текстов по критерию выражения в них специфически славянских гласных звуков, *выстроить систему абсолютной и относительной хронологии* в появлении глаголических и кириллических памятников разных групп. Для большей обоснованности таких хронологических рядов укажем, что они базируются не только на лингвистической аргументации, но совпадают с классификациями палеографов и историков искусства древнейшей рукописной книги.

Протоглаголица — графическая система, созданная с миссионерской целью, отраженной в графике и названиях букв, Кириллом Философом для перевода Св. Писания и богослужения на славянский язык.

Архаическая глаголица как основная графико-орфографическая система славянского письма и *архаическая кириллица* как греческая транскрипция письма на славянском языке, дополненная глаголическими буквами славянских звуков. Обе графико-орфографические системы воплощены в текстах первых переводов Св.Писания первоучителем славян Константином-Кириллом до его миссии в Моравию с опорой на фонетику Солунского диалекта. Данные графико-орфографические системы нашли отражение в I группе глаголических памятников и в I группе кириллических памятников нашей классификации.

Древнейшая глаголица — графико-орфографическая система, доработанная на основе архаической глаголицы Кириллом и Мефодием в Моравии с опорой на фонетику моравского диалекта. Эта графико-орфографическая система отражена во II группе глаголических памятников классификации.

Древнейшая кириллица — графико-орфографическая система, созданная на графической базе архаической кириллицы с опорой на фонетические достижения древнейшей глаголицы учениками равноапостольных братьев и прежде всего Константином Пресвитером в Преславе при учете фонетических особенностей восточноболгарского диалекта. Графико-орфографическая система древнейшей кириллицы воплощена во II группе кириллических памятников приведенной здесь классификации.

Позднейшая глаголица — графико-орфографическая система, развитая на графической базе древнейшей глаголицы под воздействием фонетических достижений древнейшей кириллицы при учете македонско-сербских диалектных особенностей учениками Кирилла и Мефодия, главным образом, Климентом в Охриде. Графико-орфографическая система позднейшей глаголицы имеет выражение в III группе глаголических памятников классификации.

Позднейшая кириллица — графико-орфографическая система, в которой последовательно проведены все новации графики и орфографии древнейшей кириллицы и устранены по большей части реликты написаний, восходящих к глаголической графико-орфографической системе. Данная графико-орфографическая система донесена до нас единственным древнеславянским памятником — Супрасльской рукописью.

Выявив группы текстов, сохранивших славянские графико-орфографические системы, наиболее близкие к кирилло-мефодиевской эпохе, проверим достоверность наших изысканий текстологическими критериями. В группу памятников архаической глаголицы входят — Зографский палимпсест — фрагменты Евангелия неустановленного текстологического типа, Будапештский листок — отрывок богослужебного текста, один из Пражских листков — также фрагмент богослужебного текста. Памятники архаической кириллицы — это листки Ундольского — отрывок Евангелия апракос, Македонский кириллический листок — фрагмент из Предисловия Кирилла Философа к переводу Евангелия, лист 67 Супрасльской рукописи, являющийся переводом слова Иоанна Златоуста, и, наконец, Енинский Апостол апракос. Согласно Житию Кирилла, первыми текстами, переведенными им на славянский язык, были Евангелие апракос и "весь церковный чин", поэтому названные рукописи непротиворечиво укладываются в список первых славянских переводов.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Куев К.М. Черноризец Храбър. София, 1867.

[2] Ягич В.И. Глаголическое письмо// Энциклопедия славянской филологии. СПб. Вып. 3. С. 191.

[3] Калнынь Л.Э. Развитие корреляции твердых и мягких согласных фонем в славянских языках. М., 1961. С. 103.

[4] Бернштейн С.Б. Очерк сравнительной грамматики славянских языков. М. 1961. С. 254; Калнынь Л.Э. Указ. соч. С. 103.

[5] Журавлев В.К. Из истории вокализма в праславянском языке позднего периода//Вопросы языкознания. 1963. № 2. С. 18.

[6] Срезневский И.И. Древние глаголические памятники сравнительно с памятниками кириллицы. СПб. 1866. С. 18.

[7] Ягич В.И. Глаголическое письмо... С. 191.

[8] Гошев И. Старобългарски глаголически и кирилски надписи от IX и X в. София, 1961.

[9] Вайан А. Руководство по старославянскому языку. М., 1952. С. 35.

А.С.Демин

О ТИПЕ ЛИТЕРАТУРНОГО ТВОРЧЕСТВА СОЗДАТЕЛЕЙ "ПОВЕСТИ ВРЕМЕННЫХ ЛЕТ"

Тип литературного творчества определяется по тому, как писатель отражает мир: во-первых, по изложению писателем принципов своего творчества; во-вторых, по изображению или описанию им объектов и явлений, по выделению качеств мира; и, в-третьих, по семантике используемых писателем форм и средств, то есть по его поэтике, отношению к структуре явлений мира. Обозначения разных сторон литературного творчества, вернее, манер мироописания, терминологически еще не установились; наверное, можно употреблять и другие слова; но сама связь категорий, кажется, соответствует объективной действительности и, несмотря на некоторую наивность научного замысла, может быть применена к древнерусской литературе. Нужна только точность понимания той реальности, той семантики.

Древнерусские писатели, особенно древнейшие, обычно не рассуждали о принципах их творчества, по отдельным редким оговоркам нельзя воссоздать что-то цельное. Гораздо полезней заниматься писательской картиной мира. К определению же типа литературного творчества больше всего приближает изучение семантики повествовательных форм и средств; именно этой теме посвящена данная работа.

"Повесть временных лет" — это своего рода этап в истории древнейшего литературного творчества, достойный специального рассмотрения. Пока трудно различить вклад каждого из составителей летописи, и поэтому приходится говорить о творчестве собирательного летописца XI — начала XII вв. Наблюдения проводятся над тремя повествовательными формами, распространенными в летописном тексте и тесно связанными друг с другом,— над изобразительными отрывками, над компактными характеристиками летописных персонажей, над перечислениями и перечислительными описаниями. Семантический анализ, наверное, поможет лучшему пониманию текста памятника.

1. Семантика изображений

Реально было вот что: летописец рассказывал о далеком прошлом по различным источникам, стремясь излагать факты и мысли ("скажемъ, что ся здся" — 17, под 852 г.[1]), но не создавать картины и не выражать личные впечатления. Слово "образъ", употреб-

лявшееся в летописи, не имело отношения ни к изложению, ни к авторскому и читательскому воображению, а обозначало нечто отчетливо зримое в окружающей жизни — наружный облик человека, существа или вещи; образцовые одежды и поведение людей; чудесные явления и видения.

Летописец лишь иногда отмечал степень значительности, но только чужих высказываний. О человеке совсем незатейливом и его речах летописец отзывался так: "умомъ простъ и просторекъ" (202, под 1089 г.). Экспрессивная речь: "смыслъ буй и словеса величава" (222, под 1096 г.). Длинное и искусное повествование определялось иначе: "хитро сказающе и чюдно слышати..." (104, под 987 г.). Были "словеса",— так обобщенно называл их летописец,— особо сложные по смысловой структуре, в которых летописец ощущал "многу мудрость" и особенную выразительность (60, под 955 г.; 148, под 1037 г.),— к ним летописец относил библейские и святоотческие книги ("книгамъ бо есть неищетная глубина" — 148, под 1037 г.), а также "притчи" — пословицы со скрытым содержанием (11; 76, под 980 г.).

Изобразительные средства чаще всего использовались летописцем для подчеркивания значительности тех или иных мыслей и этических оценок. Например, под 1075 г. княжеская казна — "бещисленое множьство, злато, и сребро, и паволокы" — была косвенно сопоставлена с мертвецом ("се бо лежить мертво", потом, подобно истлевшему мертвецу, "расыпася розно"), чтобы поддержать мысль об ином принципе накопления богатств: живые "кметье луче — мужи бо ся доищють и болше сего" (192–193). В летописи использовались только неразвернутые или шаблонные тропы как эпизодическое подсобное средство для обслуживания мыслей в наиболее важных местах больших рассказов. Например, в повествовании под 1097 г. об ослеплении Василька Теребовльского краткие изобразительные характеристики (в основном, сравнения) получили все основные герои в самый напряженный, в самый страстный момент их деятельности. Давыд перед совершением злодеяния представлен заторможенным от ужаса, как внезапный глухонемой: "Давыдъ же седяше, акы немъ... и не бе в Давыде гласа, ни послушанья — бе бо ужаслься" (250); Василько представлен "яко и мертвъ", почти что на том свете: "Да быхъ в той сорочке кроваве смерть принялъ и сталъ предъ Богомъ" (252); Владимир "приходящая к нему напиташе и напаяше, акы мать дети своя" (255); пик событий подчеркивался таким же способом: "сбиша угры, акы в мячь, яко се соколь сбиваеть галице" (261); и т.п.

Нет оснований говорить о художественном, то есть образном творчестве летописца, заключающемся в сложении предметных смыслов, переносе признаков одного объекта на другой объект, слиянии объектов в изобразительное целое, не соответствующее ис-

торической реальности (по известному принципу: человек + конь = кентавр).

И все же что-то похожее на изобразительное творчество у летописца обнаружить можно. Примером служит отрывок уже в самом начале летописи, где летописец перечислил длинный ряд стран и земель, доставшихся сыновьям библейского Ноя — Симу, Хаму и Иафету, использовал перечни из древнерусского перевода "Хроники" Георгия Амартола[2], а затем приступил к собственным перечислениям северного этнического состава: "В Афетове же части седять: русь, чюдь и вси языци,— меря, мурома, весь, моръдва, заволочьская чюдь, пермь, печера, ямь, угра, литва, зимегола, корсь, летьгола, любь" (3). Здесь заметна семантическая особенность. Об этносах летописец обычно писал, обозначая их территориальную прикрепленность, постоянно указывая на их "сидение": "седше на которомъ месте" (5). В данном же отрывке летописец связал с этносами еще одно качество — простирание до неких границ: "Ляхове же, и пруси, чюдь преседять к морю Варяжьскому. По сему же морю седять варязи семо ко въстоку до предела Симова, по тому же морю седять къ западу до земле Агнянски и до Волошьски" (3—4).

Простирание до границ как качество обычно связывалось у летописца не с народами, а с землями, странами. Летописец много раз упоминал этот предметный признак земель: "землю Фрачьску и Макидоньску до же и до Селуня" (25, под 898 г.); "Вифиньскиа страны... по Понту до Ираклиа и до Фафлогоньски земли" (43, под 941 г.); "всточныя страны до моря" (227, под 1096 г.); и т.д. Так что в анализируемом отрывке о северных этносах летописец перенес на народности признак стран: каждый упомянутый народ — это как бы и страна. Однако летописец стремился вовсе не к образному изложению; понятия "народ" и "земля" он не разделял четко, для него существовал единый объект — "язык",— значительность которого летописец несколько усилил, указав два признака: где "сидит" "язык" и до каких границ.

Но в летописном повествовании бывало и по-другому, когда на данный объект переносились признаки действительно другого объекта, правда, делалось это очень косвенно. Например, летописец пересказал по "Хронике" Георгия Амартола историю Вавилонского столпа[3], отметив, что "есть останокъ его промежю Асюра и Вавилона",— "останок" столпа был сопоставлен со странами, к нему прилежащими. Летописец всегда соизмерял величины предмета, помещенного "межю" другими предметами. Так, в сообщении — "Глебу же убьену бывшю и повержену на брезе межи двема колодама" (134, под 1015 г.) — размеры человека и двух колод явно сопоставимы; в другом сообщении — "Кытанъ ста межи валома с вои" (219, под 1095 г.) — сопоставимы размеры отряда и валов; соответственно во фразе — "прибежа в пустыню межю Ляхы и Чехы"

(141, под 1019 г.) — сопоставлены более крупные объекты: страны и большая "пустыня" между ними; если же имелась в виду необозримо обширная пустыня, то необозримым становилось и ее окружение: "ищьли бо суть си отъ пустыня Етривьскыя межю встокомь и северомъ" (226, под 1096 г.). Отсюда ясно, что та же пропорция присутствовала в летописном рассказе о столпе; иначе говоря, на "останок" столпа, который "есть" "промежю Асюра и Вавилона", летописцем был перенесен признак стран — территориально-пространственная обширность. Это, скорее всего, пусть малое, но творчество самого летописца, так как в "Хронике" упоминание об остатке столпа служило лишь логическим обозначением координат: "И есть помежи Ассура и Вавилона в лета многа хранимъ останокъ его",— находится там-то и там-то. Однако и в летописном повествовании не было создано образа — настолько слабо в характеристику "останка" столпа добавился смысловой элемент о простирающейся стране. Летописец лишь несколько усилил значительность объекта, о котором рассказывал.

Иногда переносимый признак другого объекта обозначался немного явственный. Так, в рассказе о мести Ольги деревлянам летописец упомянул "яму велику и глубоку", куда сбросили деревлянское посольство (55, под 945 г.). То подразумевалась не просто яма: на нее был перенесен признак очень глубокого и отвесного обрыва, даже как бы *пропасти*. Летописец, во-первых, сказал, что киевляне, неся деревлян, "вринуша е в яму": употребил не обычный для таких мотивов в летописи глагол "ввергнути", а гораздо более редкий глагол "вринути", имевший оттенок бросания предмета куда-то глубоко с высоты. "Вринути" связывалось с обрывом. (О Перуне было сказано далее в летописи: "вринуша й в Днепръ" — с высокого берега — 114, под 989 г.). Во-вторых, летописец далее сказал о том, что, очевидно, к краю ямы "приникъши Ольга", обращаясь к сброшенным на дно деревлянам,— не нагнулась, но приникла, как к опасно отвесному обрыву. В-третьих, летописец закончил рассказ о мести деревлянам так: Ольга "повеле засыпати я живы, и посыпаша я": исполнители "посыпаша" деревлян, то есть находились высоко вверху над деревлянами. И снова видно, насколько слабо выражен в летописном рассказе признак обрыва или пропасти, исподволь добавленный к характеристике ямы. И тут летописец тоже лишь несколько усилил значительность исходного объекта, но цельного образа создавать и не думал.

Однажды в летописи к объекту были открыто прибавлены признаки другого объекта — в рассказе о походе Олега на Царьград: "И повеле Олегъ воемъ своимъ колеса изделати и воставити на колеса корабля. И бывшу покосну ветру, въспяша парусы, с поля и идяше къ граду" (29, под 907 г.). В этом отрывке не случайны все упоминаемые детали. На парусные корабли перенесены признаки су-

хопутных повозок, которые на колесах катятся по суше — "съ поля и идяше къ граду". Получилось что-то вроде стремительных вездеходов. Но сам летописец не развил этот возможный образ, он довольствовался только сюжетом рассказа, чтобы подчеркнуть хитроумие Олега.

В отдельных случаях летописец переносил на объект признаки нескольких других объектов. Например, в характеристике булгар летописец перенес на мусульман признаки сумасшедшего: "како ся покланяють в храме, рекше в ропати: стояще бес пояса; поклонився, сядеть и глядить семо и онамо, яко бешенъ; и несть веселья в нихъ, но печаль; и смрадъ великъ" (105—106, под 987 г.). Однако в этом отрывке летописец лишь один элемент прямо связал с сумасшедшим: "глядить семо и онамо, яко бешенъ". Остальные элементы не обязательно привлекались тоже как признаки сумасшедшего (странный в одежде и поведении, смурной, грязный); они могли отдавать чем-то чуждым, нехорошим (так и говорилось: "несть добръ законъ ихъ"). То есть двусмысленность облика персонажей, пожалуй, заметна у летописца в данном случае. Но это все-таки не образ. Двусмысленность облика персонажей как усилительное средство всегда входила в состав летописных характеристик иноверных или незнакомых народов.

Благодаря двусмысленности облика персонажей противоримский оттенок получил знаменитый рассказ апостола Андрея о словенах: "Видехъ бани древены, и пережьгуть я рамяно, и совлокуться, и будут нази, и облеются квасомъ уснияномь, и возмуть на ся прутье младое, и бьють ся сами, и того ся добьють, едва слезуть ле живи, и облеются водою студеною, и тако оживуть" (7—8). Ряд деталей этого повествования связывался с мотивом о пытках: люди раздеты, огонь, "прутье", жидкости; битые еле живы. Ряд деталей смутно свидетельствовал о некомфортности, даже варварскости жизни словен: строения деревянные, помещения раскаленные, люди нагие, облитые квасом, да еще каким — из белены. Еще детали вводили мотив выносливости словен, закаляющих себя "по вся дни": бьют себя сами, обливаются ледяной водой. Признаки разных явлений, особенно мученичества, перенесены на словен так неясно, потому что рассказ летописца был посвящен не столько самим словенам, сколько загадке о них, которую Андрей задал несообразительным римлянам и сам же на нее ответил ("то творять мовенье собе, а не мученье").

Множественность переносимых признаков служила усилению мотива оборотничества, но не созданию именно образов летописных героев. Так, в повествовании под 1074 г. о нападении бесов на монаха Исакия бесы представали не в своем обличье, а в чужом, притом неприятном или отвратительном. Два беса явились в виде ангелов: "блистаста лице ею, акы солнце", но свет от них исходил вредоносный — "яко зракъ вынимая человеку" (187). Еще "единъ отъ бе-

совъ, глаголемый Христосъ" выглядел разухабистым гулякой, он предлагал: "Възмете сопели, бубны и гусли и ударяйте, атъ ны Исакий спляшеть". Затем бесы приходили к Исакию "яко се многъ народъ, с мотыками и лыскаре" (лопатами), потом — "въ образе медвежи, овогда же лютымъ зверемь, ово вълом, ово змие полозяху к нему, ово ли жабы, и мыши, и всякъ гадъ" (191). Калейдоскопическая смена обликов означала неустойчивость бесов: покажутся — "и тако ищезняху"; тем более что бесы являлись только ночью и превращались в ночную тьму: как говорил им Исакий, "вы есть тма, и во тме ходите, и тма вы ятъ". В броскости повествованию отказать нельзя, но разработкой образов летописец не занимался.

Одним из излюбленных летописцем способов усиления значительности было прямое столкновение объектов с противоположными качествами, видоизменявшее качество исходного объекта. Например, летописец рассказал о путешествии апостола Андрея по пути из Грек в Варяги: в частности, о том как, плывя вверх по Днепру, апостол "по приключаю приде и ста подъ горами на березе" (7). Эти "горы" (холмы) подразумевались пустынными, ибо летописец отметил, что путник остановился на ночлег лишь "по приключаю", то есть случайно, не у поселения. О самих "горах" летописец ничего не сказал, явно подразумевая "горы" безлюдными. Точно так же дальше в летописи ничего не сообщал летописец о "горах" под Киевом, если они были безлюдны: "поча ходити по дебремъ и по горамъ" (153, под 1051 г.), безлюдность таких ничем не характеризуемых "гор" косвенно подтвердил один из персонажей: "...хочю въ ону гору ити единъ, яко же и преже бяхъ обыклъ, уединивъся, жити" (154, под 1051 г.). О тех же, но уже заселенных "горах" летописец всегда что-то сообщал: "Седяше Кий на горе, иде же ныне увозъ Боричевъ" (8) и пр.

Но тут же эти пустынные и безлюдные "горы" предстали в совсем ином виде. Апостол обратился к своим ученикам: "Видите ли горы сия?" И объяснил, что же он там видит: "яко на сихъ горахъ восияеть благодать Божья, имать градъ великъ быти и церкви многи Богъ въздвигнути имать". То есть эти "горы" будут застроены и многолюдны. Столкновение двух взаимоисключающих качеств приводило к их слиянию в половинчатое качество, примиряющее противоположности. В данном случае будущее влияло на настоящее, и пустынные "горы" оказались уже не совершенно пустынными: в присутствии учеников Андрей провел церемонию благословения места будущего града и на одной из "гор" "постави кресть",— движение к постройке города как бы началось.

В летописи есть еще несколько рассказов с предсказаниями, и во всех их будущее влияло на настоящее. Например, под 1096 г. говорилось о том, что где-то далеко на севере в горах плотно затворены "сквернии языци", но они, по предсказанию, выйдут из гор "в по-

следняя же дни" (228). И будущее уже действует: они "секуть гору, хотяще высечися, и в горе той просечено оконце мало" (227) — проникновение началось.

Семантически это был не перенос предметного признака другого объекта на данный объект, а лишь способ впечатляющей материализации невидимого объекта в видимый. Вот пример гораздо более осязаемой материализации — описание одного из "знамений": "...въ Иерусалиме случися внезапу по всему граду за 40 дний являтися на вздусе на конихъ рищющимъ, въ оружьи, златы имущемъ одежа, и полкы обоявляемы, и оружьемъ двизающимся" (160, под 1065 г.). На нечто эфемерное ("являтися"), бесформенное, не имеющее названия, перенесены признаки материального войска — построившиеся полки ("обоявляемы"), в сверкающих доспехах ("златы одежа"), скачущие на конях ("рищющимъ"), угрожающие оружием ("оружьемъ двизающимся"). В результае, призрачное ("на вздусе") все больше становится материальным (распространяется "по всему граду"), кратковременное ("случися внезапу") — постоянным ("40 дний").

Данный рассказ был заимствован летописцем из недошедшего до нас переводного "Хронографа", но, как показывает повествование о разных знамениях в этом месте летописи, летописец не механически переписал свой источник. Вот аналогичный рассказ, уже, несомненно, созданный самим летописцем: "Предивно бысть в Полотьске, въ мечте бываше: в нощи тутънъ станяше; по улици, яко человеци, рищюще беси. Аще кто вылезяше ис хоромины, хотя видети, абье уязвенъ будяше невидимо отъ бесовъ язвою... Посемъ же начаша в дне являтися на конихъ, и не бе ихъ видети самехъ, но конь ихъ видети копыта" (207—208, под 1092 г.),— невидимое и бесформенное понемногу материализуется во всадников с оружием, которые с топотом рыщут на конях, всюду оставляют следы, ранят встречных людей и вот-вот станут видны целиком: недаром "человеци глаголаху, яко навье бьють полочаны", то есть "бесы" должны выглядеть, как мертвецы (ср. ранее: действующие среди людей "беси... суть бо немощни и худи взоромь" — 174, под 1071 г.).

Невидимое так и не становилось полностью видимым, однако проявляло себя материально. Например, в летописи рассказывалось, что один из монахов, взглянув на братью, поющую в церкви, "виде обиходяща беса въ образе ляха, в луде, и носяща в приполе цветкы, иже глаголется лепокъ. И обиходя подле братью, взимая из лона лепокъ, вержаше на кого-любо. Аще прилняше кому цветокъ в поющихъ отъ братья, мало постоявъ и раслабленъ умомъ, вину створь каку-любо, изидяше ис церкви, шедъ в келью, и усняше, и не възвратяшется в церковь до отпетья" (184—185, под 1074 г.). Цветки, которые этот лях-бес вынимал из своего "лона", были невидимы (их видел только один монах), но прилипчивы ("прилняше") и

дурманящи (от них человек делался "раслабленъ умомъ... и усняше").

Все это не образы, плод слияния двух разных объектов в один, а лишь накопление элементов изобразительности для усиления значительности объектов фантасмагорических, находящихся на грани реального и нереального.

В единичных случаях заметно у летописца столкновение одного объекта даже с несколькими объектами, противоположными исходному в каких-то отношениях. В результате у исходного объекта появлялась целая серия новых качеств, промежуточных между противоположностями. Так, в уже упоминавшемся рассказе под 1074 г. о монахе Исакии на живого человека были перенесены признаки мертвеца ("взяша й, мертва мняще, и, вынесше, положиша" — 187–188); мертвеца обмывают, он не ест и пр. ("омываше и спряташеть й; за 2 лета лежа, си ни хлеба не вкуси, ни воды, ни овоща, ни отъ какого брашна, ни языкомъ проглагола, но немъ и глухъ лежа за два лета" — 188); у мертвеца заводятся черви ("многажды и червье въкыняхуся подъ бедру ему"). Благодаря столкновению противоположных качеств — персонаж живой и мертвый — летописец изобразил полумертвеца, плохо двигающегося ("раслабленъ теломь, ако не мощи ему обратитися на другую страну, ни встати, ни седети, но лежаще на единой стороне") и почти нечувствительного ни к холоду, ни к жару ("примерзняшета нозе его к камени, и не движаше ногама" — 189; "ногама босыма ста на пламени" — 190). Путем столкновения других противоположностей — человек взрослый и младенец — летописец описал нечто вроде идиота, плохо что соображающего ("подъ ся поливаше, ...на ногы нача встаяти, акы младенець, ...положаху пред ним хлебъ, и не възмяше его, но ли вложити в руце ему", только потом "научися ясти" — 188–189). Наконец, на Исакия были перенесены и черты неживой куклы, которой управляют (бесы "начаша имъ играти" — 189) и которой даже во́рон не боится ("шедъ, я ворона и принесе" — 190), отсюда непредсказуемость юродивого. Мотив необычности, странности, ненормальности героя достаточно выражен в летописном рассказе, но единого образа на этот раз нет уже из-за неотчетливости слияния разных объектов в одно целое.

В прочих случаях объекты противопоставлялись, чтобы усилить впечатление от одного из объектов, но признаки с объекта на объект летописец не переносил. Например, в том же рассказе об Исакии взаимоисключающими представали обстоятельства, в которых развертывалось действие. С одной стороны, Исакий физически стеснен ("одра мехомъ козелъ, и възвлече на власяницю, и осше около его кожа сыра" — 186); келья Исакия исключительно мала, тесна ("затворися в печере... в кельици мале, яко четырь лакоть", с "оконцемъ, яко ся вместяше рука", Исакии в этой тесноте "на ребрехъ не

легавъ", но только стоял или "седяше на седале своемъ" — 186—187); там темно ("на светъ не вылазя" и даже "свещю угасившю"). Эта пещерная, подземная кельица смутно напоминала то ли узкий колодец, то ли четырехлокотный гроб. И вдруг она превратилась в нечто вроде светлого, обширного, многолюдного, шумного зала: "внезапу светъ восья, яко отъ солнца, в печере", "поидоста 2 уноши", а за ними бесы "начаша садитися" около Исакия, "и бысть полна келья их", "и удариша в сопели, и в гусли, и в бубны", и заставили Исакия плясать — где только место нашлось. Благодаря контрасту ярче выглядит превращение, его внезапность.

В рассказе о том, как обры запрягали дулебских женщин в телегу вместо коня или вола летописец тоже вовсе не переносил признаки коней на женщин, а только противопоставил эти объекты ("не... коня, ни вола, но... женъ" — 11), отчего угнетение людей обострилось до мучительства ("насилье творяху женамъ дулебьскимъ... мучаху дулебы").

Поиски художественных образов в летописи приводят к следующему выводу. Летописец заботился об изобразительности своего повествования, чтобы усилить ощущение значительности объектов, в общем, подчеркнуть качества объектов, но объекты не сливал друг с другом в некие образные "кентавры", как это стало обычным в позднейшей литературе. Перед нами элементы изобразительности, но дообразное, то есть архаическое литературное творчество.

2. Семантика характеристик

Тип литературного творчества летописца можно определить и на ином материале — по характеристикам внешности летописных персонажей.

Летопись не содержала литературных портретов[4]. Летописец не выделял внешность человека как самостоятельную категорию и не пользовался соответствующей обобщающей терминологией. Слова, которые мы сейчас готовы принять за обозначение статичной внешности, имели у летописца иной смысл. Например, слово "взоръ", которое нам кажется уместным перевести нашими современными понятиями "облик, вид", больше обозначали у летописца факт глядения героя на окружающих или же — глядение окружающих на героя. Так, греки наставляли своего посла к Святославу: "Глядай взора", то есть: следи за его взглядом, на что и как смотрит Святослав; ведь греки хотели узнать, к каким подаркам князь "любьзнивъ"; далее и сообщалось, что они положили перед ним дары, но Святославъ "кроме зря"; и греки потом жаловались: "вдахомъ дары, и не возре на ня" (69, под 971 г.). Так что слово "взоръ" в данном рассказе было связано с глаголами "зрети, воззрети" и означало "взор, зре-

ние, глядение, смотрение" Святослава, а не его внешность, облик, вид отдельно от его действий.

Когда же в летописи говорилось, каковы персонажи "взоромъ", то тоже подразумевалось не столько их внешность сама по себе, сколько глядение на них со стороны окружающих людей. Недаром в летописи использовалось производное от существительного "взоръ" прилагательное "взоренъ" (заметный, хорошо смотрящийся со стороны: "взоренъ бываеть во вратехъ мужь" — 79, под 980 г.); форма "взоромъ" недаром заменялась в списках словом "възэоромъ" (то есть: воззрением — 196, под 1078 г., примечание 6) или пояснялась словом "видение" (например, бесы "худи взоромь", то есть "скверни и зли в видении" — 174, под 1071 г., и 192, под 1074 г.).

Другое слово — "образъ",— которое нам может показаться полноценным обозначением внешности, тоже таковым не являлось в летописи, а больше указывало на некое действие, на "виденье" кого-то со стороны ("въ образе Феодосьеве... виденье виделъ" — 184, под 1074 г.); "образъ" — это есть то более, то менее приемлемое зрителем "виденье", каков персонаж ("въ образе Исус Христове и въ ангельстемь недостойни суще того виденья" — 191, под 1074 г.), нередко ввод зрителей в "мечтанье" принятием персонажами не своего, подлинного, а чужого, ложного облика ("пременяше во иного образъ, в мечтаньи сице творяше" — 175, под 1074 г.), или принятием временного, быстро сменявшегося обманного вида ("творяще в мечте... въ образе медвежи, овогда же лютымъ зверемь, ово въломъ, ово змие полозяху к нему, ово ли жабы, и мыши, и всякъ гадъ" — 191, под 1074 г.); иногда слово "образъ" обозначало отличительную для зрителей окрашенность персонажа ("образомъ черни" — 174, под 1071 г.), иногда — одежду ("възложилъ образъ мнишьский"), но тут же — и поведение ("научивъ чернечьскому образу" — 152, под 1051 г.). Если же имелся в виду облик более стойкий, то употреблялось слово "зракъ" ("приимъ рабий зракъ истиною, а не мечтаньемь" — 110, под 986 г.; "Духъ сходящь зракомъ голубинымъ" — 101, под 986 г.), однако тут слово "зракъ" больше относилось к божественной сущности видимого зрителями, а не собственно ко внешности персонажа.

В общем, летописец не употреблял слов для специального обозначения внешности потому что такой общей категорией не мыслил. Оттого понятие красоты, которое у нас обычно относится ко всей внешности человека, летописец связывал только с отдельной его частью, как правило, с лицом ("красоты ради лица ея" — 74, под 977 г.; "красенъ лицемъ" — 80, под 983 г., и 162, под 1066 г.). Если же летописец высказывался о красоте персонажа более общо, то и в этих случаях он имел в виду все-таки отдельные красивые детали, а не внешность в целом. Например: "поидоста 2 уноши к нему красна, и блистаста лице ею, акы солнце" (187, под 1074 г.),— яс-

но, что речь шла опять-таки о красивых лицах. Или: "Дасть Бохмить комуждо по семидесять жень красныхъ, исберетъ едину красну, и всехъ красоту възложить на едину" (83, под 986 г.),— это место означало, что у семидесяти женщин берутся разные красивые элементы и инкрустируются в одну, а не то, чтобы внешность всех женщин накладывалась одна на другую. Летописец мыслил об элементах, а не о целом. Когда же летописец давал совсем общую характеристику вроде бы внешности человека ("отроча красно" — 92, под 986 г.; "взоромъ красенъ" — 193 и 196, под 1078 г.), то на этот раз оказывалось, что летописец подразумевал, пожалуй, нечто более широкое и расплывчатое, нежели только внешность,— благоприятное впечатление от всего человека: "бысть отроча красно, и бысть летъ 4" — милый возраст, нельзя не "любити отроча".

Об отсутствии у летописца стремления к изображению цельной внешности человека свидетельствуют сравнительно подробные летописные характеристики персонажей, очень немногочисленные. Описаний, перечисляющих сразу несколько внешних черт персонажей, буквально единицы, и все они указывают лишь отдельные частности, притом только тогда, когда те, обращают внимание своей необычностью — величиной, цветом, ущербностью и пр. Поэтому в летописи есть характеристики людей, вообще не упоминающие физических деталей, которые, очевидно, ничем и не выделялись и, напротив, преобладает множество коротких замечаний о необычности качества того или иного телесного элемента или физической черты у человека: "высокъ теломъ" (202, под 1089 г.); "превеликъ зело" (121, под 992 г.); "черево твое толъстое" (139, под 1018 г.); "перереза ему лице, и есть рана та на Василке и ныне" (251, под 1097 г.); "язвено на главе его" (151, под 1044 г.); и мн. др. Летописец во всех случаях мыслил не целым, а фрагментами и к обобщающему представлению о внешности персонажей не приближался ни при упоминаниях частей тела, ни при упоминаниях одежды и обуви. У нормального человека обычно в той или иной форме упоминались тело и лицо. Например, Мстислав: "дебелъ теломь, черменъ лицемъ, великыма очима" (146—147, под 1036 г.); Ростислав: "взрастомь же лепъ и красенъ лицемь" (102, под 1066 г.). У мучающихся персонажей дополнительно к телу и лицу упоминались ноги: "опустневше лици, почерневше телесы, ..ногы имуще сбодены..." (217, под 1093 г.); "расслабленъ теломь, ... червье въкыняхуся подъ бедру ему" (188, под 1074 г.). У погубляемых ("кладущих главу"), естественно, упоминалась глава: "гвозди железныи посреди главы вьбивахуть имъ" (43, под 941 г.); "взяша главу его и во лбе его съделаша чашю" (72, под 971 г.); "усекнуша главу его" (131, под 1015 г.); и др. У уродов и уродливых существ упоминался хвост или что-то вроде хвоста: "безъ очью и без руку, в чересла бе ему рыбий хвосъ прирослъ"; "на лици ему срамнии удове" (161, 160, под

1065 г.); "образомъ черни, крилаты, хвосты имуще" (174, под 1071 г.). Но обязательность определенных деталей по типам персонажей не соблюдалась.

Фрагментарность или дробность характеристик выражалась еще в том, что каждый элемент внешности быстро подключался к действию, к сюжету рассказа, но не к другим элементам внешности. Упоминаемый элемент внешности вводил в ситуацию вокруг персонажа, в частности, указывал на впечатление окружающих людей. Например, печенежский борец "бе бо превеликъ зело и страшенъ" (121, под 992 г.) — страшен для окружающих своей "превеликостью" (ср.: "спаде превеликъ змий отъ небесе, и ужасошася вси людье" — 207, под 1091 г.; ужаснулись из-за его "превеликости", от маленькой змеи не ужасались). Элементы внешности были связаны и с иными воздействиями персонажа вовне. Например: "бе бо Болеславъ великъ и тяжекъ, яко и на кони не могы седети" (139, под 1018 г.) — тяжело коню из-за "великости" седока; "бе бо великъ и силенъ Редедя" — трудно с ним бороться (143, под 1022 г.); Всеслав: "бысть ему язвено на главе его... сего ради немилостивъ есть на кровьпролитье" (151, под 1044 г.). Элементы внешности обозначали также святость персонажа в мире, приведем только одни пример из многих: Ольгу "вси человеци прославляють, видяще лежащю в теле на многа лета" (67, под 969 г.), нетленность тела — признак святости. Элементы внешности персонажа служили и знамением будущего для страны. Виды одежды упоминались всегда только как знак социальной ситуации, определенной общественной церемонии; и т.д.

Фрагментарность или дробность характеристик особенно проявилась в несвязывании летописцем внешнего и внутреннего у персонажей. Внешние и внутренние черты персонажей перечислялись летописцем как равноправные, не зависящие друг от друга качества, внешнее не связывалось причинной связью с внутренним, внутреннее и внешнее одинаково действовали вовне. Вот пример: "теломъ велици и умомъ горди" (11) — телом велики не оттого, что умом горды, и горды не оттого, что велики; но обры, запрягавшие дулебских женщин в телегу, мучили дулебов и своим телом (тяжело возить) и свои умом (унижали). Или: "красенъ лицемъ и душею" (80, под 983 г.) — и то, и другое суть взаимонезависимые данности, одинаковые по производимому впечатлению. Отдельные высказывания, которые, на наш современный взгляд, все-таки отражают связь внутреннего и внешнего, на самом деле такой связи не содержали. Так, наставление византийскому послу, направляемому с дарами к Святославу, можно расценить как совет догадываться о настроении князя по выражению его лица: "Глядай взора, и лица его, и смысла его" (69, под 971 г.); на самом же деле речь шла лишь о действиях Святослава вовне: "Примечай, на что смотрит, куда обращает лицо,

к чему его устремление" (слово "смыслъ" в летописи означало "устремление, тип действий": "Каиновъ смыслъ приимъ" — 129, под 1015 г.; "нача любити смыслъ уныхъ" — 209, под 1093 г.; "въсприимъ смыслъ буй" — 222, под 1096 г.; соответственно прилагательное "смыслении" имело оттенок "деловой, деятельный", поэтому естественным являлось противопоставление: "Бе бо Болеславъ великъ и тяжекъ..., но бяше смысленъ" — хотя был велик и тяжел, но был подвижен, энергичен, первым "въбреде в реку, и по немь вои его" — 140, под 1018 г.).

В характеристиках летописных персонажей иногда повторялись *пары качеств, одно внешнее, другое внутреннее.* Крупен и воинствен: "дебелъ теломь, ... храборъ на рати" (146–147, под 1036 г.); "ратенъ, взрастомь же лепъ" (162, под 1066 г.). Красив и добр: "черменъ лицемъ, ... милостивъ" (147); "красенъ лицемъ и милостивъ убогымъ, ... взоромъ красенъ" (193, под 1078 г.); "взоромъ красенъ, ... незлобивъ нравом" (196, под 1078 г.). Однако это были традиционно повторяемые то рядом, то отдельно друг от друга элементы характеристик, а не причинно-следственные пары, основанные на связи внешнего и внутреннего у человека.

В условиях фрагментарности элементы внешности даже сами по себе отличались своеобразной деловитостью смысла в характеристиках персонажей. Элемент внешности мог одновременно обозначать и то, из чего сделан объект. Например, когда летописец описывал "Перуна древяна, а главу его сребрену, а усъ златъ" (77, под 980 г.), имелось в виду не только то, как выглядел Перун, но и то, что тело Перуна сделано было из дерева, голова — из серебра, а усы — из золота (ср. далее именно о материале, из которого изготовлены идолы: "начаша кумиры творити, ови древяны, ови медяны, а друзии мрамаряны, а иные златы и сребрены" — 89, под 986 г.). Или, например, в рассказе о приходе княгини Ольги к византийском императору, который "видевъ ю добру сущю зело лицемъ и смыслену" (59, под 955 г.), словосочетание "добра лицемъ" (а не "красна лицемъ") указывало не столько на внешность и красоту Ольги (после ее замужества, судя по датам летописи, прошло 52 года), сколько на ее доброликость, то есть приятность, обходительность, воспитанность, согласующуюся с ее "смысленностью" (смышленностью-опытностью-тактичностью). Недаром, как тут же сказано, "удививъся царь разуму ея", а вовсе не красоте. Лицо упомянуто, но, пожалуй, не как полноценная реалия; подобное словоупотребление для летописи не было редкостью (ср.: "едино Божество в трехъ лицахъ" — 110, под 988 г.; "страхъ нападе на ня и трепетъ отъ лица русскихъ вой" — 268, под 1103 г.; и др.).

Фрагментарность характеристик неизбежно приводила к мозаичности действий героев. Летописные герои в характеристиках представали исключительно деятельными[5]. Если летописец перечислял толь-

ко внутренние качества персонажей, то и тогда имел в виду их действие вовне — активные ("братолюбивъ", "милостивъ убогымъ" и т.д.), менее активные ("молчаливъ", "тихъ" и пр.), направленные персонажами иногда на самих себя ("въздержася отъ пьяньства и отъ похоти"), но всегда действия. Чувства и замыслы считались приходящими снаружи на человека[6]. Думание или чувство персонажа тут же переходило в действие, в том числе любовь: "Но обаче любяше Ольга сына своего Святослава, ... моляшеся за сына и за люди по вся нощи и дни, кормящи сына своего до мужьства его" (62–63, под 955 г.); "любяше дружину по велику, именья не щадяше" (147, под 1036 г.); "излиха же любяше черноризци и подаяше требованье имъ" (209); и др. Физиологическое состояние персонажа тоже сопровождалось действиями: Владимир "бе несытъ блуда, приводя к себе мужьски жены и девице растьляя" (78, под 980 г.); еще слабый ребенок Святослав смог перебросить копье лишь "сквозе уши коневи" (56, под 946 г.); впавшие в болезнь сразу же умирали; и т.п. Герои, пребывавшие в пассивном положении, тоже оказывались в деле: с живостью принимали великие почести или дары; делали гораздо больше того, к чему их побуждали, или энергично сопротивлялись нажиму; если тянули с принятием решения, то занимаясь различного рода испытаниями. Бесноватые доходили до крайней степени беснования и юродства. Все сводилось к мозаике деяний.

В разных эпизодах и обстоятельствах один и тот же персонаж мог быть изображен существенно иным, без обязательной для нас связи его прежних и новоявленных черт. Поэтому, например, Олег вдруг потерял присущее ему хитроумие, опасливый Игорь внезапно забыл об осторожности, коварная Ольга поле крещения превратилась в кроткую и беззащитную бабушку, не любивший Киева Святослав неожиданно возлюбил Русскую землю, Владимир после принятия христианства стал вялым в воинских и государственных делах, и т.д. и т.п.[7]. Деятельность героев простиралась до определенных пространственных границ, преграждаясь деятельностью других героев и договорами о "пределах" деятельности каждой из сторон. Лишь окаянные персонажи беспредельны, пока их не остановит смерть. Посмертные характеристики героев в летописи относились не ко всей их жизни, а преимущественно к последним их годам.

Мозаичность[8] сохранялась у летописца и при описании составных веществ человека: "створилъ Богъ человека отъ земле, ставленъ костьми и жылами отъ крове, несть в немъ ничто же" сверх того (171–172, под 1071 г.) — человек представлен чем-то вроде творимого склада предметов и веществ, но не в виде цельного организма, как принято его осмысливать сейчас. То же мозаичное деловое накопление качеств содержали характеристики летописных героев по типам людей: одни качества и деяния перечислялись у "блаженных"

и "благоверных" героев, другие — у воинственных, третьи — у "неистовиих" и "окаянных", и т.д.

Дробность и мозаичность характеристик и вообще элементов изобразительности — проявления архаического литературного творчества летописца[9]. Но это не мелкость. Солидность, монументальность (используя термин Д.С.Лихачева), простота крупных целей — основа архаики: элементы изобразительности — для усиления значительности повествования, элементы внешности — для развития действия в повествовании[10].

3. Семантика перечислений

Летописец в "Повести временных лет" постоянно перечислял составные части того или иного целого, того или иного явления. Особенность летописного изложения такова: в перечнях на одну и ту же тему летописец упорно повторял один и тот же первый элемент, а прочие перечисляемые элементы обычно не имели устойчивого места. Рассмотрим эту особенность по темам перечислений, начиная с тем широких. Так, когда летописец перечислял стороны света, то первым, как правило, он указывал восток. Летопись начата рассказом о разделе Земли между сыновьями Ноя: "разделиша Землю... И яся въстокъ Симови... Хамови же яся полуденьная страна... Афету же яшася полунощныя страны и западныя" (1–2). Рассказ о разделе Земли заимствован летописцем из "Хроники" Георгия Амартола и из какого-то недошедшего "Хронографа"[11], но скорее всего, именно летописец ввел перечисление сведений по сторонам света и при этом первым назвал восток. Такой же порядок перечисления летописец повторил, обозревая Землю при потомках сыновей Ноя: "прияша сынове Симови въсточныя страны, а Хамови сынове — полуденьныя страны, Афетови же — прияша западъ и полунощныя страны" (5); восток был упомянут первым при упоминании легендарной пустыни: "пустыня Етривьскыя межю встокомь и северомъ" (226, под 1096 г.; географическое уточнение тоже принадлежало летописцу[12]); восток упоминался первым и при перечислениях сторон света по иным поводам, например, при описании небосвода: "бысть знаменье на небеси... акы пожарная заря отъ въстока, и уга, и запада, и севера" (266, под 1102 г.); при обозрении территории варягов: "по сему же морю седять варязи семо ко въстоку..., по тому же морю седять къ западу..." (3).

Летописец называл восток первым в своих перечислениях сторон света, скорее всего, потому, что считал восток главной стороной света. Хотя о главенстве востока летописец специально не рассуждал, но косвенно, пожалуй, выразил этот принцип мироописания, включив в летопись так называемую "Речь философа", где неоднократно напоминалось о связи именно востока с важными библейскими собы-

тиями: во-первых, "насади Богъ рай на въстоце"; во-вторых, при рождении Иисуса Христа «волъсви придоша отъ въстока, глаголюще: "...Видехомъ бо звезду его на въстоце..."»; в-третьих, сам Господь обозначил все пространство Земли, начав с востока: «Тако глаголетъ Господь: "...отъ въстока и до запада имя мое прославися..."» (86, 100, 96, под 986 г.).

Остальные стороны света не имели определенного места в летописных перечислениях. Таким образом, можно предположить, что литературным принципом летописца было: первым указать главное, а прочее уже не так важно.

Многие перечисления подтверждают, что летописец придерживался именно такого принципа изложения. Так, первым элементом в космогонических перечислениях у летописца выступало небо: "Богъ... створилъ небо, и землю, и звезды, и луну, и солнце, и человека" (81, под 983 г.); "створилъ небо, и землю, звезды, месяць и всяко дыханье" (83, под 986 г.); "створи небеса, землю, море, вся видимая и невидимая" (89, под 986 г.).Но вот перечисления уже не о мироздании: "знаменья бо въ небеси, или звездахъ, ли солнци, ли птицами, ли етеромь чимь не на благо бываютъ" (161, под 1065 г.); и даже не перечень, а перечислительный рассказ развивался в той же последовательности упоминаний: "бысть знаменье на небеси, ... в луне, ... в солнци.." (266, под 1102 г.); и т.д. Небо упоминалось первым, потому что летописец считал его главным космогоническим элементом, опять-таки опираясь на Библию и ссылаясь на то, что первым было сотворено небо ("искони бо створи Богъ небо, тоже землю" — 112, под 988 г.), что небо особенно почтено ("Богъ есть на небеси, седяй на престоле" — 172, под 1071 г.), что царство небесное сравнительно с прочими имеет "красоту неизреченьну" (103, под 986 г.). Остальные элементы не занимали устойчивого места в перечислениях, то есть летописец и тут следовал литературному принципу — первым называть главное.

Рассмотрим летописные перечисления на различные исторические темы и литературную манеру летописца, в них отразившуюся. В перечислениях на историко-этнические темы летописец также повторял первые элементы. Если речь шла о славянских племенах, то первыми указывались поляне: "словенескъ языкъ в Руси: поляне, деревляне, ноугородьци, полочане, дреговичи, северъ, бужане" (10); "и живяху в мире поляне, и деревляне, и северъ, и радимичи, вятичи, и хорвате" (12); "держати почаша... княженье в поляхъ, а в деревляхъ — свое, а дреговичи — свое, а словени — свое в Новегороде, а другое — на Полоте, иже полочане" (9); дань "козари имаху на полянехъ, и на северехъ, и на вятичехъ" (18, под 859 г.); "и бе обладая Олегъ поляны, и деревляны, и северяны, и радимичи" (23—24, под 885 г.). Соответственно в перечислительных рассказах о племенах первыми также назывались поляне: племена "имяху бо обычаи

свои..., кождо свой нравъ. Поляне бо своихъ отецъ обычай имуть кротокъ... А древляне живяху звериньскимъ образомъ... И радимичи, и вятичи, и северъ одинъ обычай имяху... Си же творяху обычая кривичи и прочии погании..." (12–13). Поляне в рассказах первые, потому что они главные для летописца. Предпочтение полянам летописец ясно выразил уже в начале летописи — они идеальные "мужи мудри и смыслени" (9).

Когда же летописец говорил о, так сказать, международных объединениях, то перечень открывали обычно варяги: "Афетово бо и то колено: варязи, свеи, урмане, готе, русь, агняне, галичане, волъхва, римляне, немци, корлязи, веньдици, фрягове и прочии" (4); "звахуся варязи русь, яко се друзии зовутся свие, друзии же — урмане, анъгляне, друзии — гъте" (18–19, под 862 г.); "поимъ воя многи: варяги, чюдь, словени, мерю, весь, кривичи" (22, под 882 г.); и мн. др. Варяги в перечислениях первые, потому что они самые важные для летописца: ведь "отъ техъ варягъ прозвася Руская земля" (19, под 862 г.) — эту мысль летописец подчеркивал неоднократно.

При перечислении социального состава общества, управляемого князем, летописец первыми называл бояр, однако место остальных слоев не закреплял четко: "съзываше боляры своя, и посадникы, старейшины по всемъ градомъ, и люди многы... и приходити болярромъ, и гридемъ, и съцьскымъ, и десяцьскымъ, и нарочитымъ мужемъ" (122–123, под 996 г.); "созва... боляры своя и старци градьские... И реша бояре и старци" (104, под 987 г.); "созва болярь и кыянъ... И реша боляре и людье" (250, под 1097 г.); и т.д. При церковной характеристике общества первыми чаще всего указывались епископы: "въздая честь епископомъ и презвутеромъ, излиха же любяше черноризци... И собрашася епископи, и игумени, и черноризьци, и попове, и боляре, и простии людье" (209–210, под 1093 г.); "предъ епископы, и предъ игумены, и предъ мужи отецъ нашихъ, и предъ людми градьскыми" (222, под 1096 г.); даже о чужой стране: "в земли Лядьске... епископы, и попы, и бояры своя" (146, под 1030 г.).

Историческое прошлое как собрание умерших людей также имело свою последовательность перечислений у летописца — первыми упоминались "отцы": "землю отецъ своихъ и дедъ своихъ" (157, под 1054 г.); "отци ваши и деди ваши" (254, под 1097 г.); "по устроенью отьню и дедню" (124, под 996 г.); "на столе отьни и дедни" (139, под 1016 г.); и мн. др. Первенство отцов перед дедами было безусловным в летописи. Отцы упоминались часто, притом и без дедов: следовали обычаям, законам и заповедям именно отцов и наследовали именно отцам; деды же упоминались в летописи довольно редко и всегда в сопровождении отцов как подкрепление отцам. Отцы важнее дедов у летописца. Есть только два исключения в последовательности перечислений: один раз Владимир Святославич упо-

минает "дедъ мой и отецъ мой" (124, под 996 г.), и другой раз Владимир Всеволодович Мономах отмечает, что "сего не бывало есть в Русьской земьли ни при дедехъ нашихъ, ни при отцихъ нашихъ, сякого зла" (252, под 1097 г.). Оба упоминания сначала дедов, а потом отцов в речах князей выглядят случайными отступлениями от правила, потому что тут же в этих же летописных статьях обычная последовательность восстанавливается, в том числе и в речи Владимира Мономаха. Так что нет оснований сомневаться в значимости летописных отцов для летописца.

В перечислениях на различные исторические темы летописец выдерживал один и тот же литературный принцип: первым называл главное и только главному уделял особое внимание.

Рассмотрим перечисления, относившиеся к быту, к обыденной жизни. Так, человек как единство телесного и духовного получал в летописных перечнях характеристику, начиная, как правило, с тела: "теломъ велици и умомь горди" (11); "съвкуплена телома, паче же душама" (134, под 1015 г.); "погыбе теломь и душею" (176, под 1071 г.); "дебелъ теломь, черменъ лицемъ, великыма очима, храборъ на рати, милостивъ" (146–147, под 1036 г.); иногда первым упоминалось лицо: "добру сущю зело лицемъ и смыслену" (59, под 955 г.); "красенъ лицемъ и душею" (80, под 983 г.); иногда первым указывался "взоръ": "глядай взора, и лица его, и смысла его" (69, под 971 г.); "взоромъ красенъ, и теломъ великъ, незлобивъ нравомъ" (196, под 1078 г.). Так или иначе, но перечислительные характеристики персонажей в летописи почти всегда начинались с физических элементов (если те вообще присутствовали в характеристике).

Первенство физического, телесного в летописных перечислениях объясняется преобладающей в летописи "плотской" тематикой, в том смысле, что летописец больше рассказывал о внешних, физических деяниях людей и лишь изредка говорил об их душе, "сердце" или уме. Поэтому и летописные некрологи князьям обычно тоже первыми поминали телесные черты или просто тело князя, а уж потом переходили к его внутренним свойствам. Даже о Владимире Крестителе летописец повествовал в этой последовательности: "...схраниша тело его с плачемь, блаженаго князя... Аще бо и бе преже на скверньную похоть желая, но после же прилежа к покаянью..." (128, под 1015 г.) — тело упомянуто перед характеристикой морального облика. То же, например, о Ярополке Изяславиче в некрологе: "...спрятавше тело его... Такъ бяше блаженый сь князь тихъ, кротъкъ, смеренъ и братолюбивъ..." (200, под 1086 г.) — сначала упомянуто тело. Среди летописных перечислений встречаются только два исключения, когда первой указывается душа, а потом тело: в обоих случаях это выражение "радовашеся душею и теломъ" (59, под 955 г.; 122, под 996 г.). Подобная перемена последователь-

ности упоминаний, возможно, не была случайной на этот раз, так как летописец сообщал о великих благочестивых событиях — крещении Ольги и первом праздновании в Киеве праздника успения Богородицы. Подобным же образом летописец нарушал обычную последовательность упоминаний, когда составлял некрологические похвалы личностям, безусловно христиански совершенным с его точки зрения,— тогда первой он упоминал душу человека (или его душевные качества) и лишь потом тело. Например, так поведал о Ярославе Владимировиче Мудром: "Ярославу же приспе конець житья, и предасть душю свою Богу... Всеволодъ же спрята тело отца своего..." (158, под 1054 г.); или же о его внуке очень набожном Глебе Святославиче: "Бе же Глебъ милостивъ убогымъ и страннолюбивъ, тщанье имея к церквамъ, теплъ на веру и кротокъ, взоромъ красенъ, его же тело положено бысть Чернигове..." (193, под 1078 г.) — сначала о духовном, потом о телесном. Однако первенство души и духовного обозначено в летописи по поводу лишь нескольких идеальных лиц, в большинстве же летописных рассказов первенствовало тело.

При перечислении пищи или съестных припасов первым упоминался хлеб: "хлебъ, и вино, и мясо, и рыбы, и овощь" (30, под 907 г.); "хлебы, мяса, рыбы, овощь розноличный, медъ въ бчелкахъ, а въ другыхъ квасъ" (123, под 996 г.); "ни хлеба не вкуси, ни воды, ни овоща, ни отъ какаго брашна" (188, под 1074 г.); "ядый хлебъ сухъ, и то чересъ день, и воды в меру вкушая" (153, под 1051 г.); и др. Хлеб, конечно, считался главным продуктом в летописи; он, так сказать, олицетворял собою даже всю пищу, что видно, например, по высказыванию о времени, когда "приспевшю вкушенью хлеба" (187, под 1074 г.) — имелся в виду, конечно, не только один хлеб; хлеб обозначал и вообще всякое довольствие, судя по жалобе одного из князей в летописи: "Се бо мя выгнал из города отца моего; а ты ли ми зде хлеба моего же не хощеши дати?" (228—229, под 1096 г.; ср. в летописи цитату из Псалтыри: "Яко же Давыдъ глаголеть: ядый хлеб мой възвеличилъ есть на мя лесть" — 75, под 980 г.).

При перечислении воинского снаряжения первым указывалось "оружье": "покладоша оружье свое, и щиты, и золото,... изоделися суть оружьемъ и порты" (53, под 945 г.); "на оружьи и на конихъ" (124, под 996 г.); "оружье и кони" (166, под 1068 г.); главенство "оружья" благосклонно подчеркивалось летописцем в рассказе о Святославе, который "именья не брежеть, а оружье емлеть" (70, под 971 г.), и даже в перечислении с переносным смыслом: "укрепивъся оружьемь крестнымь и верою непобедимою" (207, под 1091 г.).

При перечислении даней, даров, трофеев, украшений и всяческих богатств первым фигурировало злато: "неся злато, и паволокы, и

овощи, и вина, и всякое узорочье" (31, под 907 г.); "богатество: злато много, и паволоки, и каменье драгое, и страсти Господня, и венець, и гвоздие..." (37, под 912 г.); "дары многи: злато и сребро, паволоки и съсуды различныя" (60, под 955 г.); "бещисленое множьство злата и сребра, кунами и белью" (167, под 1068 г.); и т.д. и т.п. Главенство злата было само собой разумеющимся у летописца.

В общем, перечисления на темы материально-бытовые подчинялись тому же литературному принципу у летописца: прежде всего обозначить главное, а об остальном — сказать как придется.

Перечисления на этические темы демонстрируют ту же закономерность. Из положительных государственных и общественных состояний важнее всех считался мир: "не преступити намъ... мира и любви" (37, под 912 г.); "имети миръ и свершену любовь" (71, под 971 г.); "бе миръ межю ими и любы" (124, под 996 г.); "жити мирно и в братолюбьстве" (145, под 1026 г.); "мирно пребывати, в совокуплении и въ сдравии" (136, под 1015 г.); и др. Соответственно в ряду несчастий первой ставилась война: "избавляюща отъ усобныя рати и отъ пронырьства дьяволя" (136); "ли проявленье рати, ли гладу, ли смерть проявляють" (161, под 1065 г.); "отъ рати и отъ продажь" (211, под 1093 г.); "рать и скорбь" (217, под 1093 г.). Из череды физических несчастий человека первенствовали раны: "приимаше раны, и наготу, и студень" (190, под 1074 г.); "многовещныа имуще раны, различныя печали и страшны мукы" (216, под 1093 г.); и пр. Из множества нравственных человеческих недостатков возглавляли перечень грехи: "умножишася греси наши и неправды" (208, под 1092 г.); "въстягнутися отъ греха, и отъ зависти, и отъ прочихъ злыхъ делъ неприязнинъ" (там же); "грехъ ради нашихъ великихъ и неправды, за умноженье безаконий нашихъ" (214, под 1093 г.); "греси ихъ и безаконья ихъ" (225, под 1096 г.).

Не трудно доказать, что и тут первым указывалось главное,— летописец был сосредоточен на главном.

И последнее. В летописи не только объекты, но и наборы качеств перечислялись с повторяющимся первым элементом. Великость предмета или существа стояла на первом месте: "Земля наша велика и обилна" (19, под 862 г.); "ископати яму велику и глубоку" (55, под 945 г.); "быкъ великъ и силенъ,... мужь.. превеликъ зело и страшенъ" (120—121, под 992 г.); "бе бо Болеславъ великъ и тяжекъ" (139, под 1016 г.); "бе бо великъ и силенъ Редедя" (143, под 1022 г.). И в перечислительных рассказах первой указывалась великость объектов: "имать градъ великъ быти, и церкви многи Богъ въздвигнути имать" (7); "звезда превелика, луче имущи акы кровавы" (160, под 1065 г.); "церкы, юже бе создалъ велику сущю, ...и

пристрои ю великою пристроею, украсивъ ю всякою красотою" (202, под 1089 г.).

По-видимому, из всех качеств летописец больше всего ценил великость. Недаром прилагательное "великий" намного чаще всех остальных прилагательных употреблялось в летописи[13]; недаром прилагательными "великий" и "велий" летописец характеризовал Бога гораздо чаще, чем другими определениями, хотя подчеркивание преимущественно великости или величия Бога не было обязательным; обилие повторявшихся формул с прилагательным "великий" — типа "честь великая", "плач великий", "победа великая" и т.д. — тоже свидетельствовало о предпочтении, которое летописец оказывал этому эпитету, тем более что некоторые летописные рассказы местами получились даже необычно заполненными подобными выражениями, как например, рассказ под 1103 г. о победе над половцами: "И Богъ великый вложи ужасть велику в половце,... велико спасенье Богъ створи, а на врагы наша дасть победу велику.. И придоша в Русь с полономъ великымъ, и с славою, и с победою великою" (268–269).

Но слово "великий" чрезвычайно многозначно в летописи, и поэтому встает вопрос: собственно говоря, какое же качество явлений летописец считал главным. Снова обратимся к семантике перечислений со словом "великий". Вот любопытный пример: под 862 г. рассказывается о том, как четыре племени — чудь, словены, кривичи и весь — пригласили к себе княжить варягов, называвшихся русью, и от тех варягов новое государство стало называться Русскою землею. Приглашавшие сказали о себе: "Земля наша велика и обилна" (19). Значение слова "великий" не ясно в данном отрывке, но здесь вряд ли имелось в виду то, что сейчас кажется нам: будто выражение "земля велика" обозначало большую территорию; на самом же деле летописец в своем повествовании нигде и никогда не затрагивал тему великости-обширности Русской или иной земли. Он, скорее всего, мыслил иной категорией: "земля великая" у него, в первую очередь, означала "землю многолюдную". В летописи немало свидетельств этого. Летописец неоднократно связывал великость с многолюдством. Он, например, перечислил ряд днестровских племен и заключил перечисление такими словами: "Бе множьство ихъ..., да то ся зваху отъ грекъ Великая Скуфь" (12) — великая область, потому что населена множеством людей,— так летописец пояснил греческое название области. Различные иные явления летописец называл великими из-за их многолюдности, множества или многости участников. Например, характеризовал войско как великое из-за его бесчисленности: "И оступиша печенези градъ в силе велице, бещислено множьство около града" (64, под 968 г.). Сражение называлось великим из-за множества сражавшихся: "Брани же велице бывши, и многемъ падающимъ отъ обою полку" (260, под 1097 г.). Победу летописец считал великой благодаря множеству убитых врагов: "И

сдея Господь въ тъ день спасенье велико,... мнози врази наши ту падоша" (224, под 1096 г.). Праздник великий предусматривал множество народу: "сотворяше праздникъ великъ, сзывая бещисленое множство народа" (122, под 996 г.). Великий плач подразумевал большое множество плачущих: "вси кияне великъ плачь створиша" (200, под 1086 г.), "во плачи и велице вопли, плака бо ся... весь градъ Киевъ" (196, под 1078 г.) — "весь Киевъ", "вси кияне" и есть косвенное обозначение огромного множества людей. В общем, если летописец так или иначе пояснял определение "великий", то всегда как множество, многолюдство. Так что выражение "земля наша велика и обилна", в первую очередь, означало: "земля наша многолюдна и обильна", и именно многолюдство летописец ставил на первое место как главное достоинство страны. Многолюдство выступало в летописи источником обилия, созидания: "умножившемъся человекомъ на земли — и помыслиша создати столпъ до небесе" (4); или в более скромных масштабах: "умножившимся братьи в печере... — и помыслиша поставити вне печеры манастырь" (154, под 1051 г.); или означало обилие чего-то нехорошего: "умножаться — и осквернять землю" (228, под 1096 г.); или от противного, когда безлюдность — источник оскудения: "городи вси опустеша, села опустеша — прейдемъ поля,... все тоще ныне видимъ, нивы поростъше..." (216, под 1093 г.) — так или иначе, но многолюдство всегда упоминалось первым как главное историческое обстоятельство.

Другие значения эпитета "великий" в перечислениях качеств объектов подтверждают, что летописец неспроста ставил этот эпитет на новое место. Короче говоря, и в перечислениях качеств у летописца господствовал культ выделения чего-то одного главного при гораздо меньшей внимательности ко всему остальному.

Опора на что-то одно главное являлась общим принципом литературного творчества летописца, повлиявшим не только на перечисления, но и на другие формы повествования в летописи. Так например, летописец нередко приводил краткие оценки различных явлений, причем каждое явление характеризовалось только по его главной черте, обычно одной. Например, состояние страны определялось по добру или по злу, сделанному этой стране, и летопись была заполнена соответствующими лапидарными оценками: "колико добра створилъ Русьстей земли" (128, под 1015 г.); "велико добро створиши земле Русской" (267, под 1103 г.); или, напротив: "болше зло наводить Богъ на землю" (136, под 1015 г.); "земле Русьскей много зло створше" (194, под 1073 г.); "сего не бывало есть в Русьскей земьли ни при дедехъ нашихъ, ни при отцихъ нашихъ, сякого зла" (252, под 1097 г.); и т.д. Доброе и злое состояния страны местами конкретизировались в летописи и почти всегда упоминались как единственный главный признак в каждом случае. Например: "подающа целебныя дары Русьстей земли" (134, под 1015 г.); или

же, напротив: "осквернися кровьми земля Руска" (77, под 980 г.); и более того: "губять землю Русьскую" (212, под 1093 г.), "погубили суть землю Русьскую" (221, под 1095 г.); и пр. Эти одиночные качества страны подбирались по принципу противоположности добра и зла. Такова, например, еще пара: "бысть тишина велика в земли" (145, под 1026 г.), но "бысть мятежь в земли Лядьске" (146, под 1030 г.).

И в более подробных описаниях летописец характеризовал явления по их главной черте. Так, он сравнительно более подробно рассказывал о различных церковных службах и их первым, главным элементом неизменно указывал пение: "пенья и службы архиерейски, престоянье дьяконъ" (105, под 987 г.); "устави въ манастыри своемь, како пети пенья манастырьская, и поклонъ какъ держати и чтенья почитати, и стоянье в церкви, и весь рядъ церковный..." (156, под 1051 г.); "бодру быти на пенье церковное, и на преданья отечьская, и почитанья книжная; паче же имети въ устехъ Псалтырь Давыдовъ подобаеть черноризцемъ" (179, под 1074 г.); и т.п. Краткие же упоминания служб сводились только к указанию пения: "стоять, поюще" (184, под 1074 г.); "со обычными песнми" (210, под 1093 г.); и пр.

И иные формы повествования отражали ту манеру летописца — опираться на что-то одно главное в характеристике объектов. Так, иногда летописец упоминал лишь самую броскую черту какого-нибудь существа, а остальные черты отказывался перечислять. Например, описал урода: "Бяшеть бо сиць: на лици ему срамнии удове, иного нелзе казати срама ради" (160, под 1065 г.) — летописец мог бы ограничиться общей оценкой без деталей или, напротив, перечислить несколько деталей, однако показательно, что он посчитал достаточной только одну деталь. Летописец таким же способом передавал суть речей некоторых летописных персонажей: приводил одно их краткое высказывание и далее делал лишь общую отсылку, что "ина словеса хулная глаголаху" (225, под 1096 г.).

Когда летописец противопоставлял какие-нибудь объекты, то он опять-таки основывался только на одном главном для данного случая признаке, не следя за соотношением всех прочих сообщаемых им сведений. Лишь в начале летописи, рассказывая об обычаях племен, летописец — редкий случай — противопоставил по две позиции: "поляне бо своихъ отець обычай имуть кротокъ и тихъ и ...брачный обычай имяху... А древляне живяху звериньскимъ образомъ,... и брака у нихъ не бываше" (12). Далее в летописи противопоставлялось только что-либо одно. Народы — по обуви: волжские болгары "суть вси в сапозехъ" — "поидемъ искатъ лапотниковъ", то есть другой народ (82, под 985 г.); человек человеку противопоставлялся по комплекции: один — "превеликъ зело", а другой "середний теломь" (121, под 992 г.); или по учености: один "хытръ книгамъ", а

другой "не книженъ" (201–202, под 1089 г.); боги противопоставлялись по месту пребывания: "Какый то богъ, седя в бездне? То есть бесъ. А Богъ есть на небеси" (172, под 1071 г.); оружие противопоставлялось по лезвиям: "оружье обоюду остро, рекше мечь" сопоставлялось с "оружьемь одиною стороною остромь, рекше саблями" (16); и т.д. — каждый раз в центре внимания летописец держал, как правило, один признак.

Теперь можно определить тип литературного творчества летописца в максимально широкой исторической перспективе, то есть по сравнению с нами. Пристрастие летописца к выделению главного в явлениях, особенно когда он пользовался перечислениями, вполне сопоставимо с гораздо более разветвленной иерархичностью элементов в наших современных литературных перечислениях. Однако прямой генетической связи тут усматривать не надо, иначе сравнительно с нами летописные перечисления с первым, главным элементом и неопределенной семантикой остальных элементов можно свысока оценить как ущербные, зачаточные или неразвитые; или же, напротив, сравнительно с древностью, перечисления в нашей современной литературе тоже можно неблагожелательно трактовать как ущербные, утерявшие культ выделения главного. Бесспорно лишь то, что летописные перечисления, во-первых, древние и, во-вторых, семантически просто другие. На этом основании литературное творчество летописца правомерно назвать архаическим, но конкретизировать, в чем состояла эта архаика, то есть давать общую оценку, можно только после того, как выяснены реальные точка зрения, цели и действия летописца и названы они терминами более или менее объективными, вне наших модернизирующих оценок.

Прежде всего встает вопрос об истории литературной архаики, представленной "Повестью временных лет" и ее перечислениями. Архаическая литературная манера выделять только главное, по-видимому, не уходила в глубокую древность, так как своей системой перечислений летопись уникальна и не имеет аналогий в более ранних памятниках, оригинальных и переводных, а в конкретных случаях главенство-первенство тех или иных категорий в перечислениях объяснимо самыми разными причинами, не сводимыми в единое целое,— от библейских традиций до политической реальности и быта.

Можно заметить дополнительную особенность архаичных летописных перечислений — их живую, еще не застывшую, еще не завершенную систематичность. Главные, первенствующие, повторявшиеся элементы летописец отбирал как придется — по самым разнообразным поводам: первым называл то самое крупное, большое, заметное, то самое значимое, ценное, сильное, то самое существенное, определяющее, обобщающее, то нечто старшее, начальное, исходное, подготовительное и т.д. Кстати, вся летопись составляет историю по годам, и первым указан 852 г. — год самого раннего, по

расчету летописца, употребления названия "Русь" в книжности, то есть хронологический перечень у летописца возглавляет не начальное событие, а начальное называние явления — это черта также архаична.

Летописец так и не определил безусловно первый, главный элемент состава многих и многих объектов. Например, в раю для него были главными то "красота", то "веселье", то свет. Когда летописец перечислял потребительские дары, блага или запасы, то на первое место он ставил меха: "одаривъ скорою, и чалядью, и воскомъ" (53, под 945 г.); но затем первым называл мед: "ради даемъ медомь и скорою" (57, под 946 г.); а вскоре — и челядь: "многи дары прислю ти: челядь, воскъ, и скъру, и вои в помощь" (61, под 955); потом меха вообще упоминал последними: "си жито держить, а си — *медъ, а си — рыбы, а си — скору*" (170, под 1071 г.). Возможно, таким способом летописец тонко различал ситуацию в некоторых рассказах. Но, вернее всего, он просто немного путался. Ведь в летописи он не оставил практически ни одного перечня без колебаний первого элемента, варьировал даже привычные парные сочетания, нередко уже ставшие формулами. Вот в паре "города и села" летописец первыми обычно упоминал города, например, в рассказе о несчастьях Русской земли: "городи вси опустеша, села опустеша" (216, под 1093 г.), но в этом же рассказе однажды поменял местами элементы: "опустеша села наша и городи наши" (215) — видимо, не придавал особого значения этой последовательности упоминаний. Так же и в сочетании "день и ночь" летописец постоянно указывал первым день, но иногда буквально в соседних строчках допускал вариации: "Водяшеть бо я въ день столпъ облаченъ, а в нощи столпъ огненъ. То се не столпъ водяше ихъ, но ангелъ идяше предъ ними в нощи и въ дне" (274, под 1110 г.) — сначала "въ день — в нощи", ко тут же "в нощи — въ дне". Примеров таких стихийных колебаний великое множество. Система перечислений в "Повести временных лет", вероятно, только-только сложилась, но содействовала опять-таки архаической солидности или монументальности повествования: только главное, без мелочной иерархичности.

Вообще же, "Повесть временных лет" составила всего лишь эпизод в огромной и богатой истории древнерусской литературной архаики XI–XIV вв.[14].

Осознание типа авторского творчества служит ключом к пониманию текстов памятника почти что в его первоначальной живости и крупности целей — вот в чем нужность предложенной научной темы.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] В скобках здесь и далее указываются страницы по изданию: Летопись по Лаврентиевскому списку. 3-е изд. / Изд. подгот. А.Ф.Бычков. СПб., 1897.

[2] Шахматов А.А. "Повесть временных лет" и ее источники // ТОДРЛ. М.; Л., 1940. Т. IV. С. 42–43.

[3] Ср.: Шахматов А.А. Указ. соч. С. 45, 74.

[4] "Литературный портрет реального человека — завоевание литературы нового времени; для средневекового писателя начала XII в. такой портрет — задача еще явно непосильная" (Еремин И.П. Литература Древней Руси: Этюды и характеристики. М.; Л., 1966. С. 97).

[5] Ср.: "Он весь в деятельности, он представитель своего положения, он как бы обращен вовне — к зрителю, к окружающим" (Лихачев Д.С. Избр. работы в трех томах. Л., 1987. Т. 3. С. 35).

[6] "Добрые и злые помыслы возникают в сердце человека не изнутри, но всегда от толчка извне" (Еремин И.П. Указ. соч. С. 67).

[7] "...они у летописца меняют свой характер, как платье" (Еремин И.П. Указ. соч. С. 43).

[8] О мозаичности говорят по разным поводам и в разных выражениях разные исследователи: "Летопись — произведение монументального искусства, она мозаична" (Лихачев Д.С. Указ. соч. Л., 1987. Т. 2. С. 74); "мир... дробный в сознании летописца... Фрагментарность и связанная с нею порою внутренняя противоречивость летописного повествования...— ключ к пониманию и природы летописного человека" (Еремин И.П. Указ. соч. С. 75–76); "преобладал же в летописи рассыпанный или рассыпающийся мир — не панорама, а калейдоскоп" (Демин А.С. "Повесть временных лет" // Древнерусская литература: Восприятие Запада в XI–XIV вв. М., 1996. С. 145).

[9] Ср. высказывание "о глубоком архаизме летописного повествовательного стиля" (Еремин И.П. Указ. соч. С. 85).

[10] "...монументализм этот особый — динамичный" (Лихачев Д.С. "Слово о полку Игореве" и культура его времени. 2-е изд., доп. Л., 1985. С. 51).

[11] Об отличии от источников см.: Шахматов А.А. "Повесть временных лет" и ее источники. С. 42–44, 72–73.

[12] Там же. С. 101–102.

[13] Ср.: Творогов О.В. Лексический состав "Повести временных лет": (Словоуказатели и частотный словник). Киев, 1984. С. 32, 164, 211.

[14] "Во многом это появление монументального стиля представляется загадочным, требующим дальнейших размышлений и изучений" (Лихачев Д.С. Избр. работы в трех томах. Л., 1987. Т. 1. С. 101).

А.В.Кузьмин

БОЯРСКИЙ ДВОР КАК ИСТОРИКО-ТОПОГРАФИЧЕСКИЙ КОММЕНТАРИЙ ЛЕТОПИСЦА XI ВЕКА

Среди задач, которые стоят перед учеными, изучающими историю создания и эволюцию текста "Повести временных лет" (далее сокращенно ПВЛ), важное место занимают поиски ответов на вопросы: где, когда, кем и почему были написаны каждая в отдельности редакция или список данного источника, а при возможности и статья. Кроме того, по-прежнему остается актуальной проблема адекватного понимания, прочтения и интерпретации самого текста. Выбор определенных событий был неслучайным, хотя подчас и обусловлен разными причинами. Поэтому при фиксировании этапов летописной работы, тесно связанной с формированием каждого в отдельности произведения, превращаемого исследователем в *документ* или свидетельство прошлого[1], пристальное внимание, по нашему мнению, стоит уделить рассмотрению авторских комментариев в ПВЛ. Как правило, они имеют характерные черты: можно отметить определенного рода *клише или литературные штампы*, например, "и до сего дне"; *ссылки на источники информации* — "и прозваша Олга — вещий: бяху бо людие погани и невеигласи" (6415 г.), "нача глаголати солъ вся речи и нача писець писати, глагола сице" (6479 г.), "темъ и Русь корятся радимичемъ" (6492 г.); *историко-топографические комментарии* — "идоша Угри мимо Киевъ горою, еже ся зоветь ныне Угорьское" (6406 г.), "и по Десне, и есть село Ольжичи и доселе" (6455 г.), "бе дворъ его идеже есть церкви святая Богородица, юже сдела Володимеръ" (6491 г.) и т.д. Наши наблюдения в данной работе будут посвящены последним на примере анализа упоминаний в ряде статей ПВЛ дворов киевских жителей под 6390 (882), 6453 (945) и 6576 (1068) гг.

Важность авторских отступлений от канвы основного повествования особенно ярко проявляется при определении времени создания произведения, о котором не всегда прямо сообщает летописец. Впрочем, ценность таких свидетельств, пусть иногда даже косвенных, очевидна, ибо "о предшествующих эпохах мы можем говорить лишь на основании показаний свидетелей" (в нашем случае им служит текст ПВЛ). Французский историк М.Блок остроумно подметил, что ученый в такой момент оказывается в роли "следователя, пытающегося восстановить картину преступления, при котором сам он не присутствовал". Отсюда им делался вывод, что "в отличие от по-

знания настоящего, познание прошлого всегда будет "непрямым"»[2]; исследователю "в бесконечно разнообразной массе источников", используя для достижения цели свидетельства двух типов: намеренные и ненамеренные, со временем приходится "все больше доверять второй категории свидетельств — свидетельствам невольным"[3].

Возникает вопрос: почему? Сохранившиеся на полях основного текста рукописи или в хозяйственной яме у мастерской ремесленника, обнаруженной археологом, такие "невольные" свидетельства могут представлять собой **документы** прошлого с заранее "*избыточной*" информацией. По мнению французского философа М.Фуко, в этом случае документ не остается "*неподвижной материей*", а преобразуется, давая возможность "реконструировать дела и слова людей"[4]. Нам представляется, что историко-топографические комментарии можно рассматривать, как свидетельства прошлого с "избыточной" информацией. Поэтому следует остановиться на их анализе подробнее.

Под 882 г. В ПВЛ отмечается, что после убийства полянских князей Аскольда и Дира "погребоша и на горе". Одна из них, подчеркивает летописец, "ся ныне зоветь Угорьское, кде ныне Олъминъ дворъ". Его владелец построил здесь "церковь святаго Николу", другая — "за святою Ориною"[5]. Интерпретация данного комментария и событий, о которых он повествует, различна.

Так, американский историк Г.В.Вернадский полагал, что это — "смутные воспоминания" пребывания в Киеве мадьярского вождя Альмуша, управлявшего данной территорией по договору с хазарами. Поздняя топонимика Аскольдовой могилы объяснялась им тем, что здесь якобы находился дворец Альмуша. Этим, по мнению исследователя, объясняется название горы — Угорское[6].

С таким пониманием текста не согласились русский историк В.П.Шушарин и украинский археолог П.П.Толочко. Они приводят ряд аргументов, указывающих на несостоятельность подобного вывода, находящегося в противоречии и с источниками о событиях IX в., и с общей политической ситуацией того времени[7]. Археологически данный район изучен хорошо. До работы А.Барта, призвавшего "прекратить попытки вдохнуть жизнь в "агонизирующую теорию", близкая к Г.В.Вернадскому точка зрения до недавнего времени преобладала и в венгерской историографии. При этом все исследователи ссылались на неизвестный фрагмент в ПВЛ[8]. Кто же из них прав, если отталкиваться в аргументации не только на реконструкцию политического контекста событий того времени, сделанного на основе данных разноречивых иностранных источников, но и на интерпретацию информации текста самого раннего из дошедших памятников древнерусского летописания— ПВЛ.

Действительно, в IX в. вокруг горы сложилось поселение, есть и курганные древности, оставленные славянским населением, но следов

пребывания "угровъ" здесь нет[9]. Интересно отметить и местоположение урочища Угорское. Оно находится ниже древнего города по течению р. Днепр, тем временем, как захоронение Дира — на традиционном могильнике славян — в черте Киева[10]. Полемизируя с Г.В.Вернадским и пытаясь разобраться с частой чередой имен "Олъма" и "Ольга", якобы присутствующих в разных редакциях текста ПВЛ, П.П.Толочко предположил, что "позднейшие составители летописных списков действительно могли спутать эти имена", ищет свидетельств того, «что они последовательно меняли "Ольму" на "Ольгу", а не наоборот»[11].

Проверяя аргументы П.П.Толочко, не трудно установить, что в приведенных им в качестве примера в Лаврентьевской и Радзивиловской летописях "Олгин дворъ" отсутствует. Он упоминается только в близком, но более позднем по составу и происхождению "Летописце Переяславля Суздальского", известного по списку 60-х годов XV в.[12]. Возрождая старую гипотезу, выдвинутую еще В.Н.Татищевым, исследователь утверждает, что "церковь св. Николая действительно была построена (или возобновлена, поскольку не исключено, что еще при Аскольде здесь находилась какая-то часовенка) во времена княжения Ольги. Более подходящей ситуации для этого в Киеве,— как полагает П.П.Толочко,— не было с конца IX по конец X в."[13]. Однако место данного комментария в системе других, имеющихся в тексте ПВЛ, Г.В.Вернадский и П.П.Толочко не проводили. Этим и объясняется такая разная датировка и интерпретация всего лишь одного фрагмента ПВЛ. Между тем, комплексный анализ текста, по нашему мнению, позволяет решить возникшую проблему.

Под 945 г. летописец замечает: "Градъ же бе Киевъ, идеже есть ныне дворъ Гордятинъ и Никифоровъ, а дворъ княжь бяше в городе, идеже есть ныне дворъ Воротиславль и Чюдинъ, а перевесище бе вне града, и бе вне града дворъ другый, идеже есть дворъ деместиковъ за святою Богородицею"[14]. В качестве ориентира он указывает своему читателю дворы 4-х знатных киевлян. Очевидно, данных людей в южном Поднепровье должен был знать, либо слышать о них почти каждый местный житель[15]. Кто же это были?

Первым из них отмечен Гордята. Известно, что он проживал в "аристократической части города" и имел сына Ставко[16]. Последнего хорошо знал князь Владимир Всеволодович Мономах. Он упоминает Ставко в своем "Поучении" в связи с событиями конца 1068 — начала 1069 г.: "*Посла мя отець*... пакы 2-е к Смолиньску со *Ставкомь Скордятичем*"[17]. По мнению В.А.Кучкина, "отечество на-ич показывает, что он был боярином". Как полагает исследователь, Ставко в это время уже был опытным боярином, "который представлял интересы действовавшего заодно с Всеволодом Изяслава". Прослеживая далее его судьбу, он отмечает, что "Владимиру и

Ставко удалось собрать какую-то дружину. С частью ее Ставко присоединился к Изяславу и ушел с ним... через Берестье в Польшу"[18]. С таким анализом источника в целом можно согласиться, но не во всем. В.А.Кучкин не обратил внимания на важное замечание, высказанное ранее Б.А.Рыбаковым. Последний отмечал, что сын Гордяты упоминается в "Поучении" с уменьшительным именем, то есть он "тоже был еще молод". Свою точку зрения Б.А.Рыбаков хронологически подтверждает найденным на стене Софийского собора в Киеве графитто, который около 1118 г. "писалъ Ставъръ Гродятиничъ"[19].

Вторым в источнике указан Никифор — крупный политический деятель, один из авторов так называемой "Правды Ярославичей"[20]. В Комиссионном списке этого памятника (Краткая редакция РП) подчеркивается, что Никифор был "Кыянинъ"[21]. М.Д.Приселков в специальной работе показал, что "это прибавление при сокращении получиться никак не могло". Оно восходит к списку "Пространной редакции" РП, "где эти имена читались"[22].

О Воротиславе пока ничего неизвестно, кроме того, что его большой двор находился среди прочих усадеб представителей киевской знати XI в. Впрочем, у историков нет сомнений, что Воротислав входил в число киевских бояр[23].

Четвертым в тексте отмечен Чудин. Одни исследователи предполагают, что он происходил из племенной знати эстов[24]; другие, наоборот, пишут о его русских корнях. Например, В.Н.Татищев, упоминая о посадничестве Чудина в Новгороде, пишет о нем, как о внуке Добрыни Малковиче. Последний был дядей ("вуем") по матери великого князя Владимира Святославича. Источники данного известия В.Н.Татищева пока неизвестны. Однако посадничество киевлянина Микулы (Чудина?) в Новгороде в 1052—1054 гг. во времена правления великого князя Ярослава Владимировича подтверждают одно граффити середины XI века, найденное на стенах Новгородского Софийского собора[25]. В рассказе о торжественном перенесении останков князей Бориса и Глеба, состоявшемся 2 мая 1072 г., летописец специально подчеркивает, что Чудин "бе тогда держа Вышегородъ"[26]. Данный эпизод в его биографии отмечен не случайно. В "Сказании о Борисе и Глебе" Вышгород — это "Въторыи Селоунь яви ся въ роусьске земли"[27]. В "Сказании о чудесах Бориса и Глеба" в рассказе о 4-м чуде на момент перенесения мощей говорится: "Бяше чловекъ Вышегороде стареишина оградникомъ*, зовомъ же бяше Жьданъ по Мирьскоуоумоу, а въ хрьщении Никола. И творяаше праздьньство святоуоумоу Николе по вся лета"[28]. Учитывая вышеуказанное, а также свидетельство Краткой Правды, М.Н.Тихомиров, а вслед за ним и польский исследователь А.В.Поппэ приходят к выводу, что данный круг известий допускает отождествлять Ждана-Николая и Микулу Чудина[29]. Однако

Я.Н.Щапову такой вывод не кажется безупречным. Он приводит ряд аргументов, свидетельствующих, по его мнению, об обратном: "Старейшиной огородников" вряд ли можно считать посадника города. Он является старшим, т. е. главой, в группе городских чиновников, именуемых огородниками. Этот термин может быть понят как "городник", известный по ст. 96 Пространной Правды,— руководитель строительства городских укреплений, который, вероятно, вместе с отроком, как вирник и мостник, организовывал эти работы в форме повинности горожан и окрестных жителей. Городники были объединены в корпорацию, возглавляемую старостой — "старейшиной". Поэтому, по логике, Я.Н.Щапова, "считать боярина "Чудина Микулу" и старосту вышгородских городников Ждана-Николу одним лицом можно только очень предположительно, видеть в вышгородском посаднике Чудине и старосте вышегородских строителей Ждане-Николе вновь одно лицо оснований еще меньше"[30]. Известен также брат Чудина — Тукы, дружинник, приближенный вел. кн. Изяслава Ярославича, советовавший ему в 1068 г. убить пленного кн. Всеслава Полоцкого[31]. В 1078 г. "брат Чюдинь" уже находился на службе у брата вел. князя — Всеволода Черниговского. Он погиб в битве с половцами на р. Сож[32]. По мнению, М.Д.Приселкова, Тукы пересказал Никону события 1068 г.[33]. Известен также и сын Чудина. В 1113 г., когда вел. князь Владимир Мономах решил обсуждать с дружиной в Берестове свой знаменитый "Уставъ", в числе прочих он пригласил и "Иванка Чюдиновича — Ольгова моужа"[34].

Таким образом, трое из четырех упомянутых под 945 г. бояр жили в Киеве, по крайней мере в 60 — начале 70-х гг. XI в., причем их деятельность выходила за пределы Киевской земли. Они принадлежали к числу "великих" бояр, юридически известных уже в середине XI в.[35]. Такие люди, безусловно, были хорошо известны и летописцу, и его потенциальным читателям.

Наиболее хронологически четко прослеживается авторская рука в статье, посвященной событиям 1068 г. Летописец рассказывает о последствиях веча, где обсуждалась ситуация, сложившаяся после поражения Ярославичей в битве с половцами. Из-за отказа Изяслава выдать киевлянам оружие для отпора нападения кочевников, "начаша люди его корити на воеводу на Коснячька; *идоша на гору*, съ веча, *и придоша на дворъ Коснячковъ*"[36]. Как и в предыдущем фрагменте, автор выбирает в качестве ориентира для своего читателя двор знатного горожанина, также находившегося на горе, как и двор Ольмы. Коснячко упоминается и позднее. Около 1072 г. он участвует как "муж" великого князя Изяслава в разработке статьи к "Правде Ярославичей", запрещавшей кровную месть[37].

Возвращаясь к событиям 1068 г., отметим, что когда киевляне "не обретше" Коснячка, то они "сташа *у двора Брячиславля*"[38]. Упоминание двора этого горожанина интерпретируется по-разному.

Одни категорично заявляют, что он принадлежал полоцкому князю Брячиславу[39], другие относятся к такой трактовке источника более осторожно[40]. Единственным аргументом в пользу такого отождествления является сходство имен. Однако отметим, что князь Брячислав умер в 1044 г.[41]. Известные на сегодняшний момент источники не знают ни одного случая его пребывания в Киеве, да и двор Брячислава как княжеский не упоминается. Скорее всего, как и прочие, он принадлежал одному из знатных киевлян.

Приведенные выше историко-топографические комментарии объединяет одно: в них говорится о дворах знатных киевлян 60–70-х гг. XI в., расположенных на горах. Все это указывает в пользу того, что сообщение об Ольме и постройке им церкви в честь св. Николая, активно почитавшегося в боярской среде в XI в. (можно вспомнить пример с Чудином), также относится к данному времени. Отсутствие комплексного анализа текста ПВЛ привело Г.В.Вернадского и П.П.Толочко к неверному пониманию источника, а в дальнейшем — к ошибочной реконструкции древней истории Киева.

В заключение стоит отметить, что анализ биографии игумена Никона, жившего долгое время в Киево-Печерском монастыре и Тмутаракани, позволил М.Д.Приселкову сделать весьма обоснованный вывод о нем как авторе летописных статей 1061–1073 гг.[42]. Таким образом, характерные комментарии, где в качестве ориентира выбирались дворы бояр, находившихся на горе, указывают и на другие статьи ПВЛ, в создании которых мог принимать участие Никон.

Интересно отметить, что в XII в. отмечаются дворы киевского тысяцкого Путяты Вышатича, соцких и "Жидовъ" под 1113 г.[43]; двор боярина Борислава под 1151 г.[44] и др. Однако в этот период времени они уже не являются главными ориентирами. Летописцы выделяют в своем повествовании не дворы знатных людей, а церкви и городские ворота, хорошо заметные при более плотной застройке Киева.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Фуко М. Археология знания / Пер. с фр. Киев, 1996. С. 11.

[2] Блок М. Апология истории или Ремесло историка / Пер. с фр. М., 1973. С. 30.

[3] Там же. С. 36.

[4] Фуко М. Указ. соч. С. 10.

[5] ПСРЛ. Т. I. Вып. I. М., 1997. Стб. 23. Л. 8; См. также: Т. II. М., 1998. Стб. 16–17. Л. 9 об.; Т. XXXVIII. Л., 1989. С. 17; л. 11. Т. XXXIX. М., 1994. С. 10; л. 9; НПЛ. М.; Л., 1950. С. 107 л. 30, 434 л. 5, 514 л. 4 об.

[6] Vernadsky G. Ancient Russia. New Howen, 1943. P. 332; Kievan Russia. New Howen, 1951. P. 24.

[7] Шушарин В.П. Русско-венгерские отношения в IX веке // Международные связи России до XVII в.: Сборник статей / Ред. кол.: А.А.Зимин, В.Т.Пашуто. М., 1961. С. 131–179; Он же. Современная буржуазная историография древней Руси. М., 1964. С. 268; Он же. "Рутени" // Образование древнерусского государства. Спорные проблемы. Чтения памяти В.Т.Пашуто: Тезисы докладов. М., 1992. С. 73; Он же. Ранний этап этнической истории венгров: Проблемы этнического самосознания. М., 1997. С. 54–58, III; Толочко П.П. Древняя Русь: Очерки социально-экономической истории. Киев, 1987. С. 62–63.

Согласно последним археологическим находкам Киев возник не ранее VIII-IX в. (См. об этом: Шаскольский И.П. Когда же возник город Киев? // Культура средневековой Руси: Сборник статей. Посвящается 70-летию М.К.Каргера/ Отв. ред. А.Н.Кирпичников и П.А.Раппопорт. Л., 1974. С. 70–72; Дашкевич Я.Р. Возникновение городов Юго-Западной Руси. Источники и современная мифологизация // Чтения памяти В.Б.Кобрина. Проблемы отечественной истории и культуры периода феодализма: Тезисы докладов и сообщений/ Отв. ред. В.А.Муравьев. М., 1992. С. 51–52 и др.). Даже те украинские исследователи, которые настаивают на более ранней дате основания города (середина VI-первой половины VII в.) вынуждены признать, что надежных материальных свидетельств или остатков городских укреплений, а также синхронного славянского могильника в древнейшем районе Киева до рубежа VIII–IX в. не выявлено (Ср.: Брайчевский М.Ю. Когда и как возник Киев. Киев, 1964. С. 31, 40, 47, 49–148; Толчко П.П. Древнерусский феодальный город. Киев, 1989. С. 20–21, 43–47 и др.)

[8] Юрасов М.К. "Олмин двор" и "Гора Угорьская" в зарубежной историографии // Образование древнерусского государства. С. 77–79.

[9] Брайчевский М.Ю. Указ. соч. С. 133, 143; Толочко П.П. Древнерусский феодальный город. Киев, 1989. С. 44–47; Перхавко В.Б. Летописное предание о захвате князем Олегом Киева в 882 году // Образование древнерусского государства. С. 58.

[10] Брайчевский М.Ю. Указ. соч. С. 133, 145 (карта); Толочко А.П. Князь в Древней Руси: власть, собственность, идеология. Киев, 1992. С. 21.

[11] Толочко П.П. Древняя Русь. С. 62.

[12] ПСРЛ. Т. XXXXI. М., 1995. С. 9. Л. 484.

[13] Толочко П.П. Древняя Русь. С. 63.

[14] ПСРЛ. Т. I. Вып. I. Стб. 55. Л. 15; См. также: Там же. Т. II. Стб. 44. Л. 22; НПЛ. С. 110–111. Л. 32–32 об.

[15] Приселков М.Д. История русского летописания XI-XV вв. СПб., 1996. С. 53.

[16] Рыбаков Б.А. Русская эпиграфика X–XIV вв. (состояние, возможности, задачи) // Рыбаков Б.А. Из истории культуры древней Руси. Исследования и заметки. М., 1984. С. 56

[17] ПСРЛ. Т. I. Вып. I. Стб. 247. Л. 81.

[18] Кучкин В.А. "Слово о полку Игореве" и междукняжеские отношения 60-х годов XI века // Вопросы истории. 1985. № 11. С. 30–31).

[19] Рыбаков Б.А. Указ. соч. С. 57–58, рис.

[20] Правда Русская. Т. III. Факсимильное издание. М., 1963. С. 43. Л. 332; 76. Л. 615 и др.

[21] НПЛ. С. 177. Л. 81.

[22] Приселков М.Д. Задачи и пути дальнейшего изучения "Русской Правды" (По поводу выхода академической "Правды Русской" под редакцией академика Б.Д.Грекова. М.-Л., 1940) // Исторические записки. 1945. Т. XVI. С. 243.

[23] Брайчевский М.Ю. Указ. соч. С. 120–121.

[24] Пашуто В.Т. Страны прибалтийского региона // Новосельцев А.Л., Пашуто В.Т., Черепнин Л.В. Пути развития феодализма (Закавказье, Средняя Азия, Русь, Прибалтика). М., 1972. С. 264–265; Шаскольский И.П. Борьба Руси против крестоносной агрессии на берегах Балтики в XII–XIII вв. Л., 1978. С. 17.

[25] Медынцева А.А. Новгород. Софийский собор. Надпись Николы, пришельца из Киева, середины XI века // Древнерусские письменные источники: Информационные материалы к совещанию / Под ред. Я.Н.Щапова. М., 1988. С. 51–53.

[26] ПСРЛ. Т. I. Вып. I. Стб. 182. Л. 61 об.; Т. II. Стб. 172. Л. 67–67 об.; НПЛ. С. 197. Л. 95.

[27] Revelli G. Monumenti letterari su Boris e Gleb. Genowa, 1993. P. 405.

[28] Ibid. P, 514, прим. 34*.

[29] Тихомиров М.Н. Исследования о Русской Правде. М.; Л., 1941. С. 64; Поппэ А.В. О зарождении культа свв. Бориса и Глеба и о посвященным им произведениям // Russia Medievalis. T. VIII. 1. München, 1995. P. 47.

[30] Щапов Я.Н. Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв. М., 1989. С. 183–184.

[31] ПСРЛ. Т. I. Вып. I. Стб. 171. Л. 57 об.; Т. II. Стб. 160. Л. 63 об.; НПЛ. С. 189. Л. 89.

[32] Там же. Т. I. Стб. 200 л. 67 об.; Т. II. Стб. 191. Л. 74 об.

[33] Приселков М.Д. История русского летописания XI–XV вв. С. 70.

[34] Правда Русская. Т. III. С. 43. Л. 332.

[35] Свердлов М.Б. Становление феодализма в славянских странах. СПб., 1997. С. 280.

[36] ПСРЛ. Т. I. Вып. I. Стб. 171. Л. 57 об.; см. также: Там же. Т. II. Стб. 160. Л. 63 об.

[37] Правда Русская. Т. III. С. 43. Л. 332; 76. Л. 615 об. и др.

[38] ПСРЛ. Т. I. Вып. I. Стб. 171. Л. 57 об.

[39] Рапов О.М. Княжеские владения на Руси в X — первой половине XIII в. М., 1977. С. 220.

[40] Рыбаков Б.А. Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. 2-е изд., доп. М., 1993. С. 441.

[41] ПСРЛ. Т. I. Вып. I. Стб. 155. Л. 52 об.; Т. II. Стб. 143. Л. 58.

[42] Приселков М.Д. Указ. соч. С. 67–70.

[43] ПСРЛ. Т. II. Стб. 275–276. Л. 102 об.

[44] Там же. Стб. 427. Л. 154 об.

А.М.Ранчин

ХРОНИКА ГЕОРГИЯ АМАРТОЛА И "ПОВЕСТЬ ВРЕМЕННЫХ ЛЕТ": КОНСТАНТИН РАВНОАПОСТОЛЬНЫЙ И КНЯЗЬ ВЛАДИМИР СВЯТОСЛАВИЧ

Особенность средневекового историософского сознания — выделение в потоке истории ряда событий, которые воспринимаются как прообразы, архетипы последующих деяний. Символическое значение этих событий проявляется в том, что позднейшие свершения, поступки и происшествия представляются их повторением, отблеском или эхом[1]. Многочисленные примеры соотнесения событий, проявляющиеся в сравнениях деяний правителей прошлого и настоящего, содержит "Повесть временных лет" (далее сокращенно — ПВЛ). Наиболее значимые уподобления и аналогии обнаруживаются в повествовании о крещении Русской земли князем Владимиром Святославичем. Это естественно, так как крещение для летописца[2] является событием, преображающим Русь, первоистоком ее совершенно новой, христианской истории. Деяние Владимира, согласно христианским воззрениям, отраженным в ПВЛ, определяет судьбу Руси — и в этом отношении приравнивается к выбору Константина равноапостольного, просветившего Римское царство Христовой верою[3].

Именование Владимира Святославича новым Константином содержится в некрологической статье ПВЛ под 6523 (1015) г.: "Се есть новый Костянтинъ великого Рима, иже крестивъся сам и люди своя: тако и сь створи подобно ему"[4]. Это сопоставление проводится уже в древнерусских текстах XI в., созданных ранее, чем ПВЛ: трижды уподобляется русский правитель римскому императору в "Памяти и похвале князю русскому Владимиру" Иакова мниха[5]; сравнивает Владимира с Константином и митрополит Иларион в "Слове о Законе и Благодати"[6].

Параллель "Владимир — Константин Великий", содержащаяся в этих текстах, неоднократно истолковывалась исследователями как формальная, поверхностная. Так, еще М.И.Сухомлинов, сопоставляя версии обращения в христианство императора Константина в хронике Георгия Амартола и Владимира в ПВЛ, заметил: "Вероятно, чтение хроники или другого подобного ей произведения дало возможность русскому автору сделать такое сравнение своего князя с греческим императором: "се есть новый Костянтин великаго Рима, иже крестивъ ся самъ и люди своя: тако и сь створи подобно ему" <...>. Но

разве только в этом сравнении и выразилось знакомство писавшего о жизни и крещении Владимира с византийскими хронографами. В других же обстоятельствах принятие христианской веры Константином, по описанию Амартола, и св.Владимиром, по описанию летописца, руководимого домашним источником, представляет более различия, нежели сходства, а последнее заключается в самых событиях, а не в их изложении.

И Константин, и Владимир поражены болезнью пред крещением, и исцеляются от нее при совершении таинства; но болезни их различны. <...> Совершенно иначе, как известно, описаны в нашей летописи болезнь и исцеление Владимира"[7]. О поверхностности аналогии "Владимир — Константин" писал спустя более чем сто лет после М.И.Сухомлинова иеромонах Иоанн Кологривов: "<...> В их (княгини Ольги и князя Владимира. — *А.Р.*) агиографическом образе быть может сильнее всего отражается Константинопольское влияние. Автор, писавший их "похвалу", подчеркивал у них сходство со святыми императором Константином и матерью его Еленой, из биографий которых он и заимствовал титул "равноапостольных". Монах Иаков, перу которого принадлежит древнее похвальное слово князю Владимиру и княгине Ольге, называет их даже <...> "новой Еленой" и "новым Константином". Но по существу это — всего лишь наивное выражение патриотизма автора, стремящегося показать, что русская земля любима Богом и что она тоже выдвинула христианских князя и княгиню, достойных сравнения с великим Константином и его матерью. Если оставить в стороне эти отдельные религиозные обороты речи, то данный документ показывает нам образ князя, весьма отличный от византийских образов святых императора и императрицы"[8].

Такая интерпретация, действительно, имеет определенные основания: безусловно, сходная роль римского императора и русского князя как крестителей своих стран для древнерусских книжников была достаточным мотивом, чтобы провести аналогию между Владимиром и Константином Великим[9]. Подобное же сходство между римским императором и князем Борисом-Михаилом, крестителем Болгарии, позволило константинопольскому патриарху Фотию прибегнуть к уподоблению болгарского правителя Константину Великому: Борис-Михаил, "возносящийся к свету благочестием" и делами, приближается, как пишет Фотий, к Константину, и Фотий призывает князя новокрещенной страны подражать святому императору ромеев в помыслах и намерениях и хранить нерушимой христианскую веру[10]. Однако история крещения Бориса-Михаила и обращения в христианство Константина Великого (ни в версии Евсевия Памфила, ни в версии Констанинова жития, отраженной у Георгия Амартола) совсем непохожи.

Таким образом, уподобление древнерусскими книжниками Владимира Константину Великому еще не свидетельствует о сходстве семантики, содержащейся в текстах, посвященных русскому князю и римскому императору. Тем не менее, некоторые исследователи пытались выявить эту общую семантику. Развернутый сопоставительный анализ версии о крещении Владимира, изложенной в ПВЛ (так называемой Корсунской легенды), и легендарной биографии Константина, представленной в его житии, был проведен недавно М.Б.Плюхановой. Исследовательница пришла к выводу: "Корсунская легенда — сюжет о становлении христианского властителя, имеющий аналогии <...> в самом житии Константина и Елены. Владимир берет город (по мнению Шахматова, Корсунь в легенде — субститут Царьграда), вступает в брак с царевной, крестится, излечивается от болезни. Каждый из этих мотивов является условием другого и символически тождественен любому другому. В житии Константина из всех перечисленных мотивов редуцирован только мотив брака"[11]. Развивая мысль М.Б.Плюхановой, М.Н.Виролайнен отмечает изоморфность сюжетов повествования о крещении Владимира и другого рассказа ПВЛ — сказания о завоевании Владимиром Полоцка и о принуждении полоцкой княжны Рогнеды вступить с ним в брак[12]. Между тем, сходство историй крещения Владимира и Константина, а также повествований о взятии Владимиром Полоцка и Корсуня является не столь существенным и полным (хотя на глубинном уровне все они — трансформации одной мифологемы).

Сопоставим сначала Корсунскую легенду с рассказом о Константине в составе хроники Георгия Амартола. Предпочтение этого источника житию Константина в данном случае оправданно, так как ПВЛ ссылается именно на хронику Амартола и структура летописного повествования ближе к произведению византийского Хрониста; впрочем, рассказ о Константине у Амартола восходит к версии жития.

У Амартола рассказывается о болезни Константина (его тело покрывается струпьями) и о совете "идольских иереев" для исцеления омыться в купели кровью младенцев. Император отвергает нечестивое "антикрещение" — деяние, достойное второго Ирода. Явившиеся во сне апостолы Петр и Павел указали Константину на некоего Сильвестра ("Селивестра"), который излечит его силою "бож(е)ствьнаго и сп(а)снаго источника, въ немьже купавъся не точью телесное сдравье приимеши, но и д(у)шевное яко паче"[13]. Епископ Сильвестр крестит Константина в купели, и император излечивается. С божественной помощью, после видения креста, Константин побеждает своего соперника ***язычника*** Максенция ("Максеньтия"), который тонет в реке. Владимир же выступает в поход на ***христианский*** (принадлежащий Византии) город Корсунь, будучи еще язычником (хотя и задумавшимся о принятии

христианства)[14]; он побеждает благодаря помощи корсунянина Анастаса, а не явленной в знамении божественной воле. После падения города Владимир требует отдать ему в жены сестру императоров Василия и Константина и получает согласие при условии принятия им христианской веры; однако и здесь князь медлит, и лишь поразившая его болезнь (слепота) и совет невесты Анны понуждают ослепшего правителя быстрее креститься. Корсунь же возвращается Ромейской империи в качестве вена.

Русский "новый Константин", осаждающий Корсунь, в изображении летописца совсем непохож на победителя Максенция. К крещению Владимира приводит не твердо принятое решение, а цепь внешне случайных и не связанных друг с другом событий. В летописном рассказе под 6494 (986) г. повествуется о приходе к Владимиру болгар-магометан, пытающихся обратить князя в свою веру; затем содержится пространная речь грека (так называемая "Речь философа"), изложившего русскому правителю учение христиан. Склоняясь к христианству, Владимир, однако же, решает испытать, какая вера лучше. Рассказ об испытании вер внесен в летопись под следующим, 6495 (987) г. Владимир убеждается в превосходстве религии, исповедуемой греками. Летописец не эксплицирует причинно-следственных связей между выбором веры и походом на Корсунь, отнесенным в ПВЛ к 6496 (988) г. Интерпретация этого похода как своеобразного ***завоевания веры*** принадлежит исследователям[15]; сам же летописец не раскрывает код, применяемый в повествовании о крещении Владимира. Намерения князя в летописи неясны: он не объявляет ни о принятии новой веры как о цели похода, ни о политических мотивах осады Корсуня, ни о своих матримониальных планах. Требование выдать за него царевну Анну формулируется Владимиром только после падения Корсуня. Намерение Владимира благодаря взятию Корсуня облегчить труд религиозного просвещения Русской земли выражено в другом памятнике, в "Памяти и похвале князю русскому Владимиру"[16]. Но Владимир, по версии "Памяти и похвалы <...>", крестился задолго до осады Корсуня; поступки же его в Корсунской легенде не могут быть так истолкованы: князь сам медлит креститься. В этом отношении рассказ об осаде Корсуня резко отличен от повествования о сватовстве Владимира к Рогнеде, которое строится по модели: "сватовство —отказ — взятие города — принуждение к браку"; завоевание Полоцка имеет очевидные причину и цель. Рогнеде, неразумным отказом и насмешкой над "робичичем" Владимиром навлекшей гибель на отца и братьев и повинной в разорении Полоцка, противопоставлена мудрая Анна, браком с Владимиром спасающая Царьград и обращающая язычника в истинную веру. Роль Рогнеды пассивна: она жертва Владимира, своим отказом пробуждающая в нем ярость и жестокость; роль Анны — деятельная: она спасительница, наставница русского князя в

вере. Подобным образом и блудник язычник Владимир, муж Рогнеды, контрастирует с Владимиром-христианином, супругом Анны.

Отказ летописца от объяснения поступков Владимира, по-видимому, не случаен. Побуждения Владимира укрыты тайной, не названы, ибо для летописца сама ситуация его обращения таинственна и неизъяснима; но за необозначенными смутными мыслями и чувствами князя угадывается божественная, провиденциальная воля, ведущая к неведомой Владимиру цели. В отличие от неоспоримого торжества ***победителя христианина***[17] Константина над Максенцием ***победа язычника*** Владимира над Корсунем неоднозначна. Город сдается Владимиру благодаря помощи русскому князю корсунянина Анастаса: ни мужество осаждающих, ни доблесть их предводителя, ни божественное покровительство Владимиру в рассказе ПВЛ не отмечены; победа не является доблестной, в отличие от описанных в ПВЛ походов Владимирова отца Святослава. Принятие христианства воплощается в "завоевании" "трофеев" новой веры: Владимир переносит из Корсуня и передает в кафедральный храм Руси — Десятинную церковь — мощи святого Климента, епископа Римского[18], и его ученика Фива. Перенесение мощей святого Климента в религиозном сознании Киевской Руси, несомненно, осознавалось как установление символического преемства по отношению к Риму — не как к столице империи, но как к святому апостольскому городу — и римской епископии. Свидетельством тому является и созданное в XI в. "Слово на обновление Десятинной церкви"[19], и поставление в митрополиты Климента Смолятича в 1147 г. "главою с(вята)го Климента" без хиротонии Константинопольского патриарха[20]. О значимости "римского наследия" для Киевской Руси свидетельствует и ПВЛ. Рим занимает центральное место в описании пути "из Варягъ в Греки и изъ Грекъ по Днепру" и через "море Варяжьское" к Царьграду. Рим упоминается и в рассказе ПВЛ о путешествии апостола Андрея, который и проходит путь "изъ Грекъ по Днепру" и далее (с. 8–10).

Соседство имен Владимира Святого и Климента Римского в Корсунской легенде, по-видимому, порождало новые смыслы, устанавливалась соотнесенность "Климент — Владимир". В переводном житии Климента[21] и в "Слове на обновление Десятинной церкви" (первая часть которого — текст жития Римского первосвященника во второй редакции[22]) повествуется о том, как язычник Сисин, подозревавший свою жену Феодору, что она изменяет ему с Климентом, врывается в храм, где служил святой, но по воле Божией теряет зрение и слух. По прошению Феодоры Климент исцеляет Сисина, а апостол Петр, явившийся Феодоре, сообщает: "тебе ради целъ былъ Сисинъ, да збудется реченное братомъ моимъ Павломъ Апостоломъ: святится мужь неверенъ женою верною, и се рекъ, отъиде"[23]. Покаявшийся муж-язычник становится христианином.

Язычник Сисин слепнет, когда пытается схватить святого Климента, язычник Владимир слепнет после захвата Корсуня и промедления в исполнении обета креститься. Исцелению обоих помогают женщины-христианки — жена Сисина Феодора и невеста Владимира Анна.

Сходство, соединенное с различием, содержится и в рассказе об обретении Климентом Римским воды возле Корсуня, и в повествовании о Владимире, лишающем корсунян воды. Климент, сосланный в Корсунь, находит там две тысячи христиан, страждущих в каменоломнях от недостатка воды (чтобы добраться до воды, нужно было пройти шесть поприщ). "И тогда абие святый Климентъ рече имъ, глаголя: помолимъ Господа Иисуса Христа, да исповедникомъ вере его источникъ воду отверзше и прорази камень въ пустыне Синайстей, и потекоша воды до избыток; то и намъ обильну воду подасть, да веселимся о подаянии его. Егда скончаша молитву и възревъ на десную нашу руку, узре агнець стоящь, яко показая место Клименту; тогда блаженный отець нашъ Климентъ и блюстель разуме Господа суща, егоже инъ никтоже не виде, но точию в тъ самъ приступляй рече, во имя Отца и Святаго Духа, ударите въ се место, и начаша копати около нь на месте, идеже стоя агнець. Тогда святый Климентъ вземъ матычицу малу и легькъ ударивши то самое место, еже бе подъ ногою агнецу, и ту источникъ искыпе и проливаниемъ краснымъ потече; тогда святый Климентъ всемъ радующимся притчу рече: речная устремление веселятъ Божий [град. — конъектура публикатора А.Ю.Карпова. — *А.Р.*]"[24].

При сопоставлении двух текстов устанавливается оппозиция: христианин святой Климент дарует томящимся корсунским христианам воду, язычник Владимир лишает христиан Корсуня воды. Но затем эта оппозиция снимается, а на высшем, символическом уровне функции Климента и Владимира оказываются сходными: римский епископ благодаря чуду открывает для корсунян источник земной воды, Владимир погружает крещаемых русских в воду крещения. Вода в повествовании о святом Клименте соотнесена с агнцем как символом Христа, Днепр, в водах которого крестятся киевляне, напоминает об Иордане, в котором был крещен Спаситель. В тексте Корсунской легенды ПВЛ Владимир как бы последовательно переходит от "амплуа" коснеющего в ложной вере язычника, второго Сисина к "роли" крестителя и просветителя, подобной деяниям Климента Римского.

Мирским символом победы и для Владимира, и для летописца были, по-видимому, две медные статуи и четверка медных коней, вывезенные князем из Константинополя и поставленные возле Десятинной церкви. Е.Е.Голубинский усматривал в этом деянии Владимира своеобразный символический "жест" князя-просветителя[25]. Однако едва ли допустимо представлять себе новокрещенного русского

князя X в. по аналогии с Петром I адептом античной культуры, стремящимся создать на Руси светское искусство. Недавний язычник, наставленный в новой вере, Владимир мог осознавать античные статуи только как профанных двойников славянских языческих богов, как десакрализованных идолов. И водружение корсунских статуй в Киеве должно было осознаваться именно как акт десакрализации идолов и как знак торжества христианства. Не случайно, воздвижение корсунских статуй сопровождалось, как рассказывается в погодной статье ПВЛ под 988 г., поруганием славянских богов. Скульптуры из-за необычного материала (меди, вместо привычного для киевлян дерева) и облика порождали недоуменное и отталкивающее чувство.

В то же время статуи были трофеями, знаками победы, подобно константинопольской квадриге, перевезенной в Венецию после взятия в 1204 г. византийской столицы крестоносцами и украсившей портал собора Сан Марко. Медные кони, увезенные Владимиром, могли метонимически означать триумф над самим Царьградом, если русский князь видел в них сходство с константинопольской квадригой[26].

Воздвижение Владимиром статуй в Киеве в контексте повествования хроники Георгия Амартола о деяниях Константина воспринимается как своеобразное подражание римскому императору, как imitatio Constantini. Константин, "обновивъ градъ Оузантии, древле създана Визомь, ц(е)с(аре)мь Тракисьскымь", воздвиг "кумиръ, егоже принесе от С(о)лнча града Фригыискыя страны. <...> Прельстишас же некыя несмысльныя простьца ни, паче рещи, неуметеля не сущу ему единокаменьну" (с. 339). Константин-христианин, ставший полновластным правителем империи, градостроитель и "обновитель" Византия, сходен с Владимиром-христианином, украсившим новыми зданиями Киев. Статуи, поставленные русским князем, напоминают дивный столп, воздвигнутый римским императором. Похоже и отношение константинопольских и киевских невежд к этим памятникам: русские считают медные скульптуры мраморными, а ромеи не верят, что Константинова колонна является цельнокаменной.

Военная победа Владимира амбивалентна. Она оказывается и поражением князя-язычника, наказанного слепотой, и высшей, духовной победой крещения. Двойственность проявляется и в образной структуре повествования о крещении Владимира и Руси: одни и те же образы входят в различные семантические ряды и приобретают контрастирующие смыслы. Нехватка воды в осажденном Корсуне (русские, перекопав трубы, "преяша воду. Людье изнемогоша жажею и предашася",— с. 50) — причина падения христианского города и победы язычника Владимира; это "обыкновенная" вода, явление природного, феноменального мира. Но и торжество христианства символизирует водная стихия; однако вода на сей раз не в недостат-

ке, а в изобилии и воплощает сакральное, трансцендентное начало. В днепровской воде священники крестят киевлян: "Влезоша в воду, и стаяху овы до шие, а друзии до персий от берега, друзии же младенци держаще, свершении же бродяху, попове же стояще молитвы творяху. *И бяше си видети радость на небеси и на земли, толико* душь спасаемыхъ <...>" (с. 53). Крещение — центральное событие в повествовании о Владимире; внешне сходные предметы и "персонажи" (актанты), описанные в эпизодах, предшествующих и последующих крещению, образуют контрастные пары. Таковы не только вода, питающая корсунян и вода, в которой крестятся киевляне, но и Рогнеда (единственная названная по имени жена Владимира-язычника) и Анна (жена Владимира-христианина), роль которых в повествовании уже была охарактеризована выше.

Таким образом, повествование о крещении Владимира в ПВЛ серьезно отличается от воплощенной в хронике Георгия Амартола версии обращения Константина. В греческой хронике изображается чудесная победа христианина Константина над язычником Максенцием, торжество Креста. Константиновская легенда оказалась продуктивной моделью при описании принятия христианства варварами. Согласно "Истории франков" Григория Турского, обращению в христианство правителя франков Хлодвига предшествовала победа над язычниками-алеманами; Хлодвиг не крещен, но он обещает стать христианином, если выиграет битву, и после победы исполняет обет. Григорий Турский именует Хлодвига "новым Константином". Но крещение изображено и как победа Христовой веры над гордыней языческого властелина[27].

Составители ПВЛ были лишены возможности подражать "Константиновой легенде", поскольку рассказывали о язычнике, побеждающем христиан[28]. Невозможность воплощения в повествовании о Владимире модели, созданной "Константиновой легендой", была воспринята летописцем не как стесняющее ограничение, но как побуждение к созданию семантически неодномерного, многозначного текста. История крещения Константина была не отброшена, а трансформирована.

И Константин у Георгия Амартола, и Владимир в ПВЛ изображаются как восстановители единства страны: Владимир отбирает Киев у старшего брата Ярополка, Константин завоевывает территории, принадлежавшие его соправителям. Уподобление Владимира Константину и символическая соотнесенность двух властителей поддерживаются тезоименностью римского императора брату царевны Анны, одному из двух соправителей-василевсов, с которыми благодаря своему христианскому новому браку породнился русский князь[29]. Прослеживается также и сходство между событиями, происходившими в Римской империи после прихода к власти сыновей Константина, и на Руси после кончины Владимира. В обоих случаях

начинаются междоусобицы: Святополк, занявший Киев, убивает братьев Бориса, Глеба и Святослава и изгоняется Ярославом Мудрым; после смерти Константина "трие с(ы)нове его обладаша Римьскою и Гречьскою страною, въстокомь владяше Костянтинъ, западомь же Коньстантинъ и Костя, и убивъ брата своего Костянтина, и ц(а)рствова единъ <...>, и убьенъ быс народомь" (с. 352). Но на Руси Ярослав восстанавливает порядок и продолжает христианское просвещение Руси (об этом рассказывается в летописной статье под 1037 г.[30]). Сын же Константина Констанций, уже единоличным властителем, "въ Арьянскыи умъ впадъ" (с. 357), стал еретиком, отступником от христианства. После смерти Констанция в империи, — рассказывает хроника Амартола, — произошло еще одно отступление от христианской веры: Юлиан, став императором, отринул христианство и реставрировал язычество. Послевладимировская Русь в изображении ПВЛ не знает ничего подобного. Правда, братоубийца Святополк в ПВЛ несомненно уподоблен Юлиану, о котором повествует хроника Георгия Амартола: оба "нечестивца" гибнут в пустыне, и их гибель является божественным возмездием[31]; оба — племянники равноапостольных правителей (Святополк, по словам летописца, на самом деле сын Ярополка, а не Владимира). Но все же злодеяния Святополка не являются возвращением к языческой вере[32]. Христианство в ПВЛ побеждает на Руси бесповоротно при крещении страны Владимиром; но и после его смерти новой вере ничто не угрожает. В изображении летописца уклонений, отступлений от христианской веры Русь в отличие от послеконстантиновской Римской империи не знает.

Предложенная здесь интерпретация повествования ПВЛ о крещении Владимира может быть оспорена с двух различных позиций. Во-первых, в исследовательской литературе встречаются утверждения, что образ Владимира в ПВЛ не соответствует агиографическому канону, что русский князь изображен лицемерным, лукавым, непостоянным и лишенным воинской доблести. Наиболее отчетливо это мнение было выражено недавно А.С.Деминым. Он утверждает, что Владимир "христианскую веру <...> принял, исходя из своих языческих вкусов, а не по наитию свыше — это обстоятельство летописец раскрыл вполне ясно. Владимир вовсе не был исконно предрасположен к принятию православия, но первоначально он даже склонялся к мусульманству <...>. В разных верах Владимира как язычника интересовала прежде всего внешняя, физическая сторона: что положено есть и пить, как обращаться с женщинами и в особенности — богослужение народов"[33]. Обвиняет А.С.Демин русского князя и за то, что Владимир "использовал предателя" Анастаса для взятия Корсуня[34].

На мой взгляд, это прочтение не учитывает смыслов древнерусского текста, является его "модернизацией". Если бы рассказ ПВЛ о крещении Владимира содержал предосудительные сведения о кня-

зе, он неизбежно бы подвергся переработке в сторону идеализации. Но этого не случилось, потому что образ Владимира-христианина в ПВЛ лишен негативных черт. Готовность русского князя последовать совету корсунянина Анастаса не бросает тени на самого Владимира, и само событие имеет скрытый провиденциальный смысл, так как приводит князя к Богу. Владимира оттолкнул от ислама запрет на винопитие и привлекли картины "похоти блудной" в мусульманском раю, но восторг русских перед восточным христианством был вызван не этими низменными соображениями, а небесной красотой богослужения. (Эстетика богослужения имела для религиозного сознания глубинный духовный смысл.) "Низкому" вызову ислама в ПВЛ соответствует такой же чисто чувственный отклик Владимира, но в случае с христианством действуют отнюдь не эти соображения. Исследователь не учитывает, что в ПВЛ Владимир, беседующий с посланцами из Булгарии, и Владимир, внимающий речи греческого философа, — это не один и тот же человек.

Другое возражение против изложенной мною интерпретации рассказа ПВЛ о взятии Корсуня и крещении Владимира может иметь текстологические основания. Повествование ПВЛ о Владимире содержит очевидные противоречия и нестыковки: речь философа убеждает Владимира в превосходстве греческого христианства над другими верами, но Владимир почему-то медлит креститься; поход на Корсунь изначально никак не связывается с желанием князя принять крещение и выглядит немотивированным; столь же неожиданно и обещание Владимира принять крещение в случае удачи плана, предложенного Анастасом. А.А.Шахматов, проанализировавший эти противоречия в статьях ПВЛ 986–988 гг., пришел к выводу, что Корсунская легенда — относительно поздний текст, впервые включенный в Начальный свод 1093 г. и вытеснивший более ранний рассказ о крещении Владимира на Руси, соответствующий известиям "Памяти и похвалы<...>" Иакова мниха. Первоначальный вид Корсунской легенды, по мнению А.А.Шахматова, достаточно полно сохранили так называемое житие Владимира особого состава, известное в Плигинском списке XVII в., и особое проложное житие, существовавшее по крайней мере с XV в. (известна рукопись этого времени)[35]. В житии особого состава "поход на Корсунь связывается со сватовством Владимира: оскорбительный отказ Корсунского князя имеет следствием насилование добываемой невесты. Очевидно, составитель жития пользовался мотивом, данным в одной из былин о сватовстве князя Владимира"[36]. В реконструированном А.А.Шахматовым тексте Корсунской легенды ("Памяти благовернаго великаго кънязя Владимира, иже крьсти Русьскую землю святымь крьщениемь, нареченаго въ святемь крьщении Василия") поход на Корсунь вызван отказом корсунского князя, к дочери которого сватался русский князь. По этому тексту, Владимир берет Корсунь благодаря

варягу Жьдьберну (соответствующему Анастасу ПВЛ), насилует княжну и затем убивает ее родителей, сватается к греческой царевне, но медлит с крещением и слепнет, а его тело покрывают струпья; крестившись и исцелившись, он возвращается на Русь с мощами Климента и Фива, возвращая город империи как вено за царевну Анну[37]. В завершении этого текста Владимир сравнивался с Константином: "Сии есть новыи Констянтинъ великаго Рима, иже крьстися самъ и люди своя крьсти"[38].

Реконструированный А.А.Шахматовым текст содержит намного меньше общих черт с Константиновой легендой хроники Георгия Амартола, чем версия Корсунской легенды, изложенная в ПВЛ. Владимир ведет себя вплоть до самого крещения как одержимый страстями жестокий и похотливый язычник, и аналогия с римским императором в этом случае становится поверхностной. Однако гипотеза А.А.Шахматова небесспорна. Прежде всего, как заметил Н.И.Серебрянский, не доказано утверждение, что известия, встречающиеся в тексте жития особого состава и в тексте особого проложного жития, древнее XIV—XV вв.: "беллетризованный" легендарный рассказ мог быть создан в это время, а не в XI столетии. В тексте ПВЛ, как он полагает, отражены две версии крещения Владимира, но из этого не следует, что текст Корсунской легенды в житии особого состава и в особом проложном житии ближе к архетипу, чем текст ПВЛ под 988 г.[39]

Исконный характер в Корсунской легенде сообщения о сватовстве Владимира к корсунской княжне и о надругательстве над нею не доказан. Реконструированный А.А.Шахматовым текст содержит дублировку: Владимир сватается дважды (сначала к княжне, затем к царевне Анне); двойное сватовство информативно избыточно. Осада Корсуня никак не связана с желанием жениться на греческой царевне, которое остается столь же произвольным и неожиданным, как и в ПВЛ. Наконец, гипотеза о составе Корсунской легенды в свой черед основана на другом предположении — на гипотезе о былине, посвященной сватовству Владимира к царевне Анне.

Но главное, противоречия в рассказе ПВЛ о принятии христианства Владимиром могут объясняться не компиляцией двух разных текстов (Древнейшего свода с дополнениями Никона, с одной стороны, и первоначальной версии Корсунской легенды, с другой), как считает А.А.Шахматов, а стремлением согласовать два реальных факта. Вот как предлагает разрешить противоречие между содержащимися в ПВЛ намеками на крещение Владимира еще на Руси в 987 (?) г. (прямо об этом сказано в "Памяти и похвале<...>" Иакова мниха) и рассказом 988 г. о принятии князем христианства в Корсуне Д.Оболенский: "ввиду того, что данные источников противоречат друг другу, нельзя с уверенностью утверждать, стал ли он (Владимир. — *А.Р.*) христианином еще на Руси, <...> или был

крещен год или два спустя в Херсоне накануне своей свадьбы, как о том рассказывается в "Повести временных лет". Возможно, эти две версии удалось бы примирить друг с другом, если предположить, что Владимир еще до Крымской кампании предпринял предварительные и, по-видимому, чисто церемониальные шаги на пути к христианству, в то время как полностью таинство крещения было совершено над ним в Херсоне. <...> Крещение в два этапа было не в диковинку у скандинавов того периода<...>"[40].

Подход А.А.Шахматова, при всех блестящих достижениях, основан на презумпции ясности и непротиворечивости исходного текста; при этом неувязки и разногласия в рамках одного текста объясняются соединением в нем нескольких источников. Компилятивный текст предполагается заведомо более противоречивым, чем произведение не компилятивное; обнаруживая в анализируемом памятнике противоречия, текстолог руководствуется собственными представлениями о том, что́ именно является противоречием. Между тем, странности и неувязки в повествовании ПВЛ о крещении князя Владимира могут проистекать по причине желания летописца согласовать две версии о крещении русского князя (известные древнерусскому книжнику, возможно, не из письменных, а из устных источников), и вследствие стремления этого автора выстроить повествование по модели Константиновой легенды. Владимир описывался как язычник, побеждаемый верою, и он должен был изображаться одновременно как "почти" христианин, которого неведомо для него самого направляет провидение.

Уподобление русского князя римскому императору было особенно значимым в период киевского княжения самого Владимира и его сына Ярослава Мудрого, когда планировка и храмовое строительство "матери городов русских" стали подражать константинопольской топографии и архитектуре[41] и "тем самым крещение Руси уподобляется обращению Империи, а стольный град князя Владимира уподобляется Царьграду и принимает от него вместе с крещением (а быть может, и вместе с реликвией *Честного Креста*) также и ореол *Святого Города*"[42]. В эту эпоху "в зданиях, живописи и словесности, благодаря своим архитекторам, художникам и книжникам, Ярослав умудрился (contrived) перенести в Киев ауру Константинополя"[43].

Повествование хроники Георгия Амартола о принятии христианства Константином и о судьбе христианской религии при его ближайших наследниках составляет для ПВЛ и образец, и фон, на котором очевидны не только общность, но и различия двух текстов.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Наглядная и содержательная характеристика такого видения истории (в древнерусском религиозном сознании) дана Ю.М.Лотманом: Лотман Ю.М.

"Звонячи в прадеднюю славу" // Лотман Ю.М. Избранные статьи: В 3-х т. Т. 3. Таллинн, 1993. С. 107–110. Ср. основанную на анализе западноевропейской историософии мысль П.М.Бицилли о средневековом "убеждении в вечной повторяемости исторических событий, так что в сущности одно и то же всегда возобновляется, и этим достигается полная "гармония" между великими историческими периодами" (Бицилли П.М. Элементы средневековой культуры. СПб., 1995. С. 166).

[2] ПВЛ — летописный ***свод***; тем не менее, интерпретация ее как ***единого, целостного текста*** вполне оправданна. Именно так она должна была осознаваться (и осознавалась) древнерусскими книжниками: свидетельством этому является и включение имени Нестора в заглавие Хлебниковского списка, сохранившего, как принято считать, текст позднейшей (не несторовской), третьей редакции ПВЛ, и отношение русского летописца XV в. к "великому Селивестру Выдобыжскому" (нелицеприятному и неподкупному свидетелю, занесшему в свой труд "вся добраа и недобраа", ничего "не украшая") как к составителю ПВЛ в целом (ПСРЛ. Т. 11. СПб., 1897. С. 211). На оправданности такого исследовательского подхода к ПВЛ настаивал И.П.Еремин в своей книге «"Повесть временных лет": Проблемы ее историко-литературного изучения» (Л. 1947. С. 9); относительно недавно его аргументы были повторены А.А.Шайкиным (Шайкин А.А. "Се повести времѣньных лет...": От Кия до Мономаха. М., 1989. С. 11, 211–212). Впрочем, трудно согласиться с принадлежащим А.А.Шайкину жестким противопоставлением исследования летописи как единого текста "текстологическому подходу", дробящему этот текст на множество разнородных фрагментов: два подхода взаимно дополняют друг друга.

[3] Ср. замечание М.Н.Виролайнен: "сюжетным центром, событийной кульминацией Повести временных лет, конечно же, служит история крещения Руси" (Виролайнен М.Н. Автор текста истории: Сюжетосложение в летописи // Автор и текст: Сборник статей [Петербургский сборник. Вып. 2]. СПб., 1996. С. 39.

[4] Повесть временных лет. Изд. 2-ое, испр. и доп. СПб., 1996. (Серия "Литературные памятники"). С. 58. Далее ПВЛ цитируется по этому изданию с указанием страниц в тексте. ПВЛ и другие славянские тексты цитируются в упрощенной орфографии.

[5] Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. XI–XII века. СПб., 1997. С. 320, 320. Далее название книги дается в сокращении: БЛДР.

[6] Там же. С. 48.

[7] Сухомлинов М.И. О древней русской летописи как памятнике литературном. СПб., 1856. С. 97–98.

[8] Иоанн (Кологривов), иеромонах. Очерки по истории русской святости. Siracusa, 1991. С. 64–65.

[9] Между прочим, "необходимо думать, что празднование было установлено" князю Владимиру "не как чудотворцу, а как равноапостольному крестителю Руси, при чем мог быть имеем в виду пример Константина Великого" (Голубинский Е. История канонизации святых в Русской церкви. М., 1998 [репринт изд.: М., 1903]. С. 65).

[10] Письмо патриарха Фотия князю Борису-Михаилу: J.-P.Migne. Patrologiae cursus completus. Series graeca. T. 102. Lutetia Parisiorum, 1860. Col. 660.

[11] Плюханова М. Сюжеты и символы Московского царства. СПб., 1995. С. 120.

[12] Виролайнен М.Н. Автор текста истории. С. 38–40. По словам исследовательницы, в обоих случаях взятие города предшествует женитьбе и "главной цели" (в первом случае — овладению Киевом, во втором — крещению Руси). Семантику двух браков русского князя в ПВЛ М.Н.Виролайнен истолковывает как символические союзы с варягами и византийцами.

[13] Истрин В.М. Книгы временьныя и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Пг., 1920. Т. I. С. 331. Далее хроника цитируется по этому изданию с указанием страниц в тексте.

[14] Я не касаюсь вопроса о достоверности Корсунской легенды (обзор исследований, посвященных крещению Владимира и осаде Корсуня, см. в комментариях М.Б.Свердлова: Повесть временных лет. Дополнения. С. 615, комм. к с. 458).

[15] См., например, характеристику в кн.: Петрухин В.Я., Раевский Д.С. Очерки истории народов России в древности и раннем средневековье: Учебное пособие для гуманитарных факультетов высших учебных заведений. М., 1998. С. 309); сходным образом понимает Корсунскую легенду и М.Н.Виролайнен. (Виролайнен М.Н. Автор текста истории. С. 38–40). Впрочем, еще митрополит Макарий Булгаков истолковывал таким образом повествование о крещении Владимира по взятии Корсуня, считая Корсунскую легенду точным изложением реальных событий: "Владимир мог бы, конечно, письменно отнестися к греческим императорам с просьбою, чтобы они выслали в Россию проповедников веры и нужные церковные утвари. <...> ... Это не могло обойтись без некоторого унижения для великого князя русского. Византийский двор <...> надменно и с презрением обходился с варварами, когда они являлись при нем или обращались к нему без оружия. <...> И вот он поднимает оружие, овладевает греческим городом Херсоном и не только без унижения для себя, напротив, с полным достоинством заставляет греков исполнить все его требования. А для того чтобы еще успешнее достигнуть как той, так и другой цели, т.е. чтобы и с большею торжественностию принять крещение, и с большею удобностию получить от двора византийского все нужные средства для просвещения своего обширного царства, Владимир счел лучшим соединить со своим обращением к христианству и бракосочетание с греческою царевною, сестрою тогда царствовавших императоров" (Макарий [Булгаков], митрополит Московский и Коломенский. История русской церкви. Кн. 1. История христианства в России до равноапостольного князя Владимира как введение в историю Русской церкви. М., 1994. С. 240.

[16] БЛДР. Т. 1. С. 324. Этот же мотив встречается и в житиях Владимира. См., например, тексты так называемых краткой проложной редакции ("поиду въ землю их и пленю грады ихъ и обрящю учителя да еже умысли, то и створи"), переработки распространенного жития и позднейшей переделки распространенного жития в изд.: Серебрянский Н. Древнерусские княжеские жития: Обзор редакций и тексты. М., 1915. С. 14, 18–19, 23–24 (втор. паг.).

[17] На самом деле Константин крестился только перед смертью. Но для *бытования на Руси его легендарной биографии, отраженной в хронике Георгия* Амартола, соответствие реальным фактам не было существенным.

[18] На самом деле обретенные Константином Философом и положенные в Корсуне-Херсонесе мощи не были останками Климента Римского; но и сам Константин, и Римский престол, и древнерусские книжники были убеждены в их принадлежности третьему епископу *Рима. Константином Философом были* составлены два слово на обретение мощей Климента (отразившиеся в славянской и в латинской письменности) и гимн Римскому епископу. Часть мощей Климента Римского была перенесена в 867 или в 868 г. в Рим Константином и Мефодием, глава хранилась в Корсуне, откуда ее и перенес в Киев Владимир Святой. Перенесение мощей Климента *Владимиром* в *Киев* соотносило русского князя с первоучителями славян. Об обретении мощей Климента Римского Константином и Мефодием см., например: Сказания о начале славянской письменности. М., 1981. С. 117–119, прим. 12–14 к Житию Константина, примеч. Б.Н.Флори; Бернштейн С.Б. Константин-Философ и Мефодий: Начальные главы из истории славянской письменности. М., 1984. С. 69–73, 99–100.

[19] В "*Слове на обновление Десятинной церкви*" выстраивается преемственность "Рим — Корсунь — Киев", связанная с пребыванием Климента или его мощей: "отъ Рима убо въ Херсонь, от Херсоня въ нашю Рускую страну створи прийти и Христосъ Богъ нашь, преизобильною милостию въ наше верныхъ спасение"; Климент "умножи своего Господина таланъ, не токмо въ Риме, *но всему и въ Херсоне, еще и въ Рустемъ мире* <...>" ("Слово на обновление Десятинной церкви" // Архив русской истории. 1992. № 1. С. 109). См. об этом памятнике и его "римской" теме: Гладкова О.В. "Слово на обновление Десятинной церкви" // Древнерусская литература: Восприятие Запада в XI–XIV вв. М., 1996. С. 10–34.

[20] См.: ПСРЛ. Т. 2. *Ипатьевская летопись*. М., 1998. [*Репринт изд.:* СПб., 1908]. Стб. 241.

О сакральном смысле этого поставления и о византийских прецедентах см.: Успенский Б. А. Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998. С. 262–269 и прим.; здесь же — литература вопроса. При поставлении Климента *Смолятича от мощей* Климента Римского, по-видимому, "оказывался значимым не только сам факт поставления от мощей святого, но и личность этого святого", полагает Б.А.Успенский; "При этом существенно, что речь идет о папе римском, занимающем первое место в церковной иерархии. <...> Будучи п р а в о с л а в н ы м папой римским, св. Климент в принципе обладал теми же полномочиями, что и патриарх константинопольский ("Нового Рима"), который ставил русского *митрополита*.

При этом св.Климент был особенно почитаемым святым на Руси (Это почитание нашло отражение в духовном стихе о Книге Голубиной <...> [прим. Б.А.Успенского, — *А.Р.*]); культ св.Климента на Руси, как и в других славянских странах, обусловлен его связью с кирилло-мефодиевской традицией. *Характерным образом на Руси Климент мог считаться вторым папой римским,* т.е. непосредственным преемником апостола Петра <...>" (там же. С. 267–269).

[21] Славянский текст жития опубликован в изд.: Соболевский А.И. Жития святых по древнерусским спискам. 1. Мучение св.Климента, папы Римского // Памятники древнерусской письменности и искусства. № 149. СПб., 1903. С. 1–16; Лавров П.А. Жития херсонских святых в греко-славянской письменности // Памятники христианского Херсонеса. М., 1911. Т. 2. С. 19–24; 121–125.

[22] О составе "Слова на обновление Десятинной церкви" см.: Карпов А.Ю. "Слово на обновление Десятинной церкви" по списку М.А.Оболенского // Архив русской истории. 1992. № 1. С. 89.

[23] "Слово на обновление Десятинной церкви" // Архив русской истории. 1992. № 1. С. 103.

[24] Там же. С. 105–106.

[25] Голубинский Е. История русской церкви. Т. I. Первая половина тома. М., 1997. [Репринт изд.: М., 1901]. С. 719–720.

[26] Ср. замечание А.В.Карташева, что Владимир взял "как трофей и как новинку для Киева, подобную Венецианской квадригу бронзовых коней и две языческих женских статуи" (Карташев А.В. Очерки по истории Русской церкви. М., 1991 [репринт изд.: Paris., 1959]. Т. 1. С. 122).

[27] Григорий Турский. История франков. Пер. с лат. М., 1987. С. 50 (кн. II; 30–31).

[28] Содержащаяся в другом сочинении о Владимире — в "Памяти и похвале князю русскому Владимиру" Иакова мниха — принципиально иная версия обращения князя в христианство также исключала возможность следования "Константиновой легенде". Иаков сообщает, что Владимир крестился до похода на Корсунь, в его произведении ***князь-христианин*** завоевывает ***христианский*** город.

[29] Одновременно устанавливается символическое соответствие между Владимиром и соправителем Константина Василием: Владимир принимает христианское имя "Василий"; это имя также неявно указывает на "царственность" князя: "Василий — василевс".

[30] В "Слове о Законе и Благодати" Илариона преемственность Ярослава как христианского просветителя по отношению к отцу выражена в сравнении Владимира с Давидом, а Ярослава с Соломоном (БЛДР. Т. I. С. 50). В ПВЛ сравнивается с Соломоном и одновременно противопоставляется ему Владимир. См. анализ этих явных и эксплицитно не выраженных параллелей: Петрухин В.Я., Раевский Д.С. Очерки истории народов России.... С. 311–312; Петрухин В.Я. Город и сакральное пространство: библейский миф в начальном русском летописании // Сакральная топография средневекового города. Известия Института христианской культуры средневековья. Т. 1. М., 1998. С. 25–26; Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX — XII вв.). М., 1998. С. 12, 357.

[31] В "Чтении о Борисе и Глебе" Нестора Святополк прямо сравнивается с Юлианом (Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Приготовил к печати Д.И.Абрамович. Пг., 1916. [Памятники древнерусской литературы. Вып. 2]. С. 14).

[32] И.Н.Данилевский утверждает, что летописец на самом деле якобы в зашифрованной форме сообщает, что Святополк не был убийцей Бориса (Данилевский И.Н. Русская история глазами современников и потомков... . С. 336–354). Эта интерпретация построена на очень непрочных аргументах,

представляя собой последовательность сомнительных предположений. Следуя известиям скандинавской "Саги об Эймунде", И.Н.Данилевский признает убийцей Бориса не Святополка, а Ярослава. Но и достоверность сообщений саги, и отождествление "Бурицлейва" саги с Борисом (а не, например, истолкование этого имени как контаминации имен польского правителя Болеслава и Бориса) недоказуемы. Приписывание эпитету Святополка "окаянный" значения "несчастный" совершенно произвольно (кстати, так же именуется в борисоглебских памятниках и убийца Глеба Горясер). Исследователь утверждает, что упоминание Святополка седьмым в перечне сыновей Владимира в ПВЛ под 980 г. соотносит его с седьмым сыном Иакова Даном. Таким образом летописец будто бы указывает на невиновность Святополка в грехе убийства: ведь в "Сказании Епифания Кипрского о 12 драгоценных камнях на ризе первосвященника" (которое отражено в ПВЛ) говорится о задуманном, но не совершенном Даном грехе братоубийства. Однако совершенно не очевидно, что для летописца было значимо сближение перечня детей Владимира со "Сказанием Епифания Кипрского<...>". К библейскому перечню ближе второй список сыновей Владимира под 988 г. в ПВЛ (здесь их, как и у Иакова, двенадцать, а не десять, как в статье 980 г.). Однако в этом перечне Святополк не седьмой, а четвертый. Наконец, в перечне сыновей Иакова в ветхозаветном повествовании Дан восьмой, а в рассказе о рождении детей Иакова он назван пятым (Быт. 30:6 и 36:23). Предположение И.Н.Данилевского о хитроумно зашифрованном сообщении летописца, призванном засвидетельствовать перед Богом невиновность Святополка, не согласуется с особенностями древнерусского религиозного сознания: такая "зашифрованная", "непрямая" правда могла восприниматься только как двуличие и лицемерие. Но главное, ни на чем не основана, является априорной убежденность интерпретатора в том, что летописец не считал Святополка подлинным убийцей Бориса. Даже если принять истолкование известий "Саги об Эймунде", поддержанное И.Н.Данилевским, остается высокая вероятность, что летописец был знаком с иной версией событий, называвшей преступником именно Святополка; именно эту версию (им воспринятую, а не измышленную) летописец и отразил в ПВЛ. Таким образом, едва ли оправданны сомнения в том, что Святополк представлен в ПВЛ злодеем-братоубийцей.

[33] Демин А.С. Заметки по персонологии "Повести временных лет" // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 9. М., 1998. С. 75.

[34] Там же. С. 76.

[35] Шахматов А.А. Корсунская легенда о крещении Владимира. СПб., 1906; ср.: Шахматов А.А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 133–161.

[36] Шахматов А.А. Корсунская легенда... . С. 61; ср. с. 62.

[37] См. реконструированный текст: Там же. С. 110–120.

[38] Там же. С. 119.

[39] Серебрянский Н. Древнерусские княжеские жития. С. 69–78 (первой паг.).

[40] Оболенский Д. Византийское Содружество Наций. Шесть византийских портретов. Пер. с англ. М., 1998. С. 208. Ср. также, например, мнение о.Мигеля Арранца: "Владимир мог стать новообращенным христианином в самом Киеве, во время пребывания там византийской делегации и принять

крещение лишь год или два спустя, во время ритуального и окончательного крещения" (о. Мигель Арранц. О крещении князя Владимира // Тысячелетие введения христианства на Руси. 988–1988. [M.], 1993. С. 62).

[41] См. об этом: Лев Лебедев, протоиерей. Богословие земли Русской // Лев Лебедев, протоиерей. Москва патриаршая. М., 1995. С. 287–293.

[42] Акентьев К.К. Мозаики Киевской Софии и "Слово" митрополита Илариона в византийском литургическом контексте // Литургия, архитектура и искусство византийского мира: Труды XVIII Международного конгресса византинистов (Москва, 8–15 августа 1991) и другие материалы, посвященные памяти о.Иоанна Мейендорфа. СПб., 1995. (Византинороссика. Т. 1). С. 79.

[43] Franklin S. and Shepard J. The Emergence of Rus., 750–1200. London — New York, 1996. P. 214.

А.Н.Ужанков

К ВОПРОСУ О ДАТИРОВКЕ "ЖИТИЯ ФЕОДОСИЯ ПЕЧЕРСКОГО"

До сих пор в науке не сложилось определенного мнения о времени написания Нестором, иноком Киево-Печерского монастыря, "Жития Феодосия Печерского". Решение этой проблемы важно не только для восстановления истории написания самого "Жития", но и для датировки предшествовавшего ему "Чтения о Борисе и Глебе", поскольку в помещенной в "Житии" авторской ремарке Нестор заметил: "Благодарю тя, Владыко мой, Господи Иисусе Христе, яко съподобилъ мя еси недостойнааго съповедателя быти святыимъ Твоимъ въгодьникомъ, се бо испьрва писавъшю ми о житие и о погублении и о чюдесьхъ святою и блаженою страстотрьпьцю Бориса и Глеба, понудихъ ся и на другое исповедание прийти, еже выше моея силы, ему же и не бехъ достоинъ..."[1] Возникает вопрос: были ли оба сочинения написаны между 1081 и 1088 г., как полагал А.А.Шахматов[2], или же после 1108 г., как думал С.А.Бугославский[3] и ныне считает А.Г.Кузьмин[4]?

В своих рассуждениях о датировке "Жития Феодосия Печерского" С.А.Бугославский отталкивался от вышеприведенного указания Нестора о последовательности написания им житий: "Чтение о Борисе и Глебе" предшествовало "Житию Феодосия Печерского". Поэтому он и сосредоточил свое внимание на датировке "Чтения", которое, по его мнению, всецело зависело от анонимного "Сказания о Борисе и Глебе". Поскольку же, как показали его небезосновательные разыскания, "Сказание" было написано не ранее 1108 г.[5], то, соответственно, и "Чтение" не могло появиться до этого времени. Отсюда следует заключение о времени создания "Жития": "Житие преп. Феодосия, как известно, написано после Чтения, т.е. после 1108-го года..."[6] В свое время А.А.Шахматов обстоятельно рассмотрел доводы С.А.Бугославского о зависимости Чтения от "Сказания" и не согласился с ними. По его мнению, оба сочинения Нестора были написаны меду 1081 и 1088 годами, "Сказание" же (в окончательной редакции) — после 1115 г.[7]. Подводя итог своим рассуждениям, он пишет: "...Я остаюсь при прежнем мнении о том, что литературная деятельность Нестора началась в восьмидесятых годах XI столетия. Как видно из слов самого Нестора в конце Жития Феодосия, он пришел в Печерский монастырь при игумене Стефане (1074–1078); при Стефане он был возведен в диаконский сан; едва ли Нестор оставался диаконом в течение последующих трех десятилетий; однако Житие Феодосия умалчивает о возведении его на

высшие духовные ступени; Нестор писал Житие Феодосия в сане диакона; следовательно, оно писано не после 1108 года, а гораздо раньше. Нестор, как указано, не упоминает в Житии Феодосия об обретении его мощей, не упоминает также о смерти игумена Никона и избрании нового игумена Иоанна (1088), не говорит ни о постановлении бывшего игумена Стефана епископом владимирским (это утверждение А.А.Шахматова ошибочно, см. примечание 2.— *А.У.*), ни об его смерти, не сообщает, наконец, об освящении основанной Феодосием церкви. В Житии Феодосия нет ни одной черты, обличающей время после 1088 года; ввиду этого признаю Чтение о Борисе и Глебе и Житие Феодосия составленными между 1081 и 1088 г.»[8].

Несмотря на то, что его доводы не были достаточно аргументированно отклонены оппонентами, в одной из последних своих работ об источниках "Повести временных лет" (опубликованной уже после смерти ученого), А.А.Шахматов неожиданно замечает: "...ссылка Нестора на житие Вячеслава доказывает, что оно было известно в Киеве до 1109 г., когда Нестор составлял свое чтение о мучении Бориса и Глеба"[9].

В этом заключении, как видно, А.А.Шахматов обобщил и свои наблюдения, и С.А.Бугославского: Нестор писал "Чтение" до 1109 г., что не исключает и датировку "Чтения" 80-ми годами.

Однако это обобщение А.А.Шахматова дало повод уже современному ученому А.Г.Кузьмину утверждать, что А.А.Шахматов в конечном итоге согласился с мнением оппонента: "В тексте Чтения о Борисе и Глебе он (т.е. С.А.Бугославский.— А.У.) обнаружил признаки, позволившие отнести сочинение к 1108 году*. А.А.Шахматов сначала не согласился с этой датой, но затем принял ее. Перестроить же схему в целом он не успел"[11]. Это попытался сделать сам А.Г.Кузьмин. Однако его доводы, построенные не на конкретных фактах пусть даже "отрицательного" порядка (т.е. не упоминание Нестором событий, произошедших после 1088 г., на чем строил свою гипотезу А.А.Шахматов), а на их "допустимости", не выглядят убедительными.

Три рассуждения А.Г.Кузьмина однотипны. Он рассматривает сообщения Нестора в "Житии" о послужных списках питомцев Печерской обители. Говоря о поставлении Ефрема митрополитом в Переяславль после его пребывания в одном из константинопольских монастырей, Нестор замечает: "Послеже изведенъ бысть и въ страну сию и поставленъ бысть митрополитъмь въ городе Переяславли"

---

* "...Мы пришли к заключению, что преп. Нестор пользовался статьей Сказания, написанной не ранее 1108 года. В крайнем же случае, не раньше Любечского съезда"[10], то есть 1097 г. Таким образом, вопрос опять сводится к зависимости "Чтения" от "Сказания".— А.У.

(с. 328). Аналогично его сообщение о поставлении игумена Дмитровского монастыря Исаии "послеже добрыхъ ради нравъ его, поставленъ бысть епискупъмь Ростову городу" (с. 340). Мало чем отличается и сообщение об игумене Печерского монастыря Стефане, "таче по том епискупу въ Володимирьскую оболость" (с. 342). Поскольку поставление Ефрема в митрополиты произошло около 1077—1078 гг., Исаии — до 1089 г., Стефана — не позднее 1091 г., то А.Г.Кузьмин полагает, что об их поставлении говорится "как о сравнительно отдаленном прошлом, что ведет ко времени после 90-х годов XI столетия"[12].

Однако во всех трех цитатах очевидным фактом является только тот, что о поставлении в митрополиты говорится в прошедшем времени. Но он увы, не указывает когда произошло событие: месяц, год или десять лет назад. Даже в рассказе о вчерашних событиях будет употреблено прошедшее время. Так-что в данном случае глагольная форма прошедшего времени не указывает на само время события.

Столь же не убедительны рассуждения А.Г.Кузьмина и по поводу умолчания Нестора о кончине Стефана в 1094 г., человека им особо почитаемого — постригшего его в монахи и поначалу духовно его окормлявшего: "Нестор не говорит о кончине учителя, возможно, как раз потому, что произошло это сравнительно давно"[13]. Если учесть, что Стефан был для Нестора духовным отцом, постригшем его в монахи, и что Нестор не проминул написать о еще более давних событиях, как его епископство, то куда более логичнее полагать, что во время писания "Жития" Нестором его духовный наставник был еще жив. То есть, молчание Нестора о "кончине Стефана" нельзя объяснить давностью события. Утверждение это не убедительно. Как увидим ниже, Нестор не забывал о Стефане и в более поздних своих сочинениях.

"Примечательно,— пишет далее А.Г.Кузьмин,— что в Житии выступает не названная по имени жена Изяслава, отговаривавшая князя от намерения раскопать пещеры. Нестор называет ее глухо; близко он ее, видимо, не знал. Но вдова Изяслава умерла только в начале 1108 года. Вокруг сестры польского короля, супруги Изяслава и матери Ярополка группировалась, несомненно, часть феодалов прозападной ориентации. В данном случае речь может идти либо о своеобразной реабилитации княгини, неоднократно менявшей религиозную принадлежность, либо о таком времени, когда эти факты за давностью уже не имели политического звучания"[14]. Даже по замечанию самого А.Г.Кузьмина видно, что и этот пример не однозначен и возможно двоякое его толкование. Но есть и третье: "глухость" Нестора в названии жены Изяслава можно объяснить отрицательным отношением Печерской обители к католикам-полякам, выраженном еще в послании самого Феодосия Печерского к Изяславу "О вере латинской"[15].

И, наконец, последний довод А.Г.Кузьмина. "Можно обратить внимание,— пишет он,— и на косвенные признаки датирующего характера — рассказы о "чудесах". "Чудеса", которыми наполнены Жития, обычно вымышлены и, естественно, появляются тогда, когда нет уже живых свидетелей, которые могли бы разоблачить вымысел или просто выразить недоверие... Нестор же, видимо, писал в такое время, когда место живых свидетелей начала заменять легенда"[16]. Это утверждение историка опровергает сам Нестор в пересказе чуда исцеления святыми страстотерпцами Борисом и Глебом сухорукой жены, услышанного им от нее самой: "Въ единъ же отъ дьний, ишедъшю ми некоего ради орудия въ градъ и седъшю ми на единомъ месте, и се пришедъши некая жена седе близъ мене, ея же несмь зналъ даже и доныне... Поведа ми яже о святою и о святемь отци Николе, и о блаженую страстотерпцю Борисе и Глебе, еже ныне азъ поведе вамъ..."[17]. Далее следует перессказ рассказа женщины об исцелении ее руки у раки св. Бориса и Глеба по ее молитве в день Успения Пресвятой Богородицы. И еще раз, в конце сюжета, Нестор замечает: "**Се же все исповеда ми сама седящи, яже бе с нею**"[18]. К этому добавлю, что в церковной практике существует непреложное правило собирать свидетельства о чудесах у мощей святых только у участников или очевидцев событий. Таким образом и этот пассаж А.Г.Кузьмина не может служить доказательством позднего написания "Жития Феодосия Печерского".

Тем не менее, перечислив все вышеизложенные доводы, историк констатирует: "Итак, многочисленные признаки не позволяют отнести Житие Феодосия к 80-м годам XI века, а некоторые данные (надо полагать, эпизод с женой Изяслава.— *А.У.*) ведут и ко времени после 1108 года"[19]. Получилось, что отказывая в правомерности привлечения "в качестве датирующих признаков" «данные "отрицательного" порядка» А.Г.Кузьмин не привлек для опровержения аргументов А.А.Шахматова и Д.И.Абрамовича никаких конкретных фактов, а строил свои рассуждения на возможных посылах. Такая позиция исследователя не выглядит убедительной.

Обратимся к самим произведениям Нестора, помятуя о том, что он любил оставлять в них автобиографические сведения.

Обратим внимание на замечание Нестора, которое, как мне кажется, существенно помогает уточнить время его работы над "Житием Феодосия Печерского", помещенное в конце произведения: "Се бо елико же выше о блаженемь и велицемь отци нашемь Феодосии оспытовая **слышахъ от древьниихъ мене отець, бывъшиихъ въ то время**, та же въписахъ **азъ грешьныи Несторъ, мьнии вьсехъ въ манастыри** блаженаго и отца вьсехъ Феодосия"[20].

Нельзя ли эти слова Нестора понимать так, что он, самый младший в монастыре по возрасту ("мьнии вьсехъ") монах, расспрашивал старших за себя ("древьниихъ мене") отцов-иноков Печерской обители о Феодосии и выше изложил услышанное?

И.И.Срезневский в "Материалах для словаря древнерусского языка" в комментариях к словам "мьнии-мнии-меньшии" дает первым именно значение "младший по возрасту" со следующим примером: "Чловекъ некыи име дъва сына, и рече мьнии сынъ ею"[21].

В словах Нестора отчетливо прослеживается сравнение, точнее — противопоставление возраста его самого, записавшего рассказы о Феодосии, и возраста монахов, от которых он эти рассказы слышал.

Если бы Нестор хотел самоуничижением подчеркнуть свое "низшее" положение в монастыре (и такое значение может иногда иметь слово "мьнии"), то, возможно, была бы в этой антитезе иная пара слов: "Старей — мьнии": "Аще къто хощеть **стареи** быти, да будеть вьсехъ **мьнии** и вьсем слоуга"[22]. Хотя и в такой антитезе сохраняется указание на юный возраст: "Рекшу бо Іосифу къ Іакову: на семь отче положи десницу, яко съ **стареи** есть. Отвеща Іаковь: веде чядо, веде... нъ братъ его **мении** болии его будеть"[23]. У Нестора же противопоставлялись слова "древьниихъ — мьнии", то есть в возрастном значении.

Кстати сказать, Нестор и в "Чтении" использует трижды слово "мьнии" в значении "младший по возрасту", усиливая его другим — "уней": "Сий Давыдъ (христианское имя Глеба — *А.У.*) **мний** (вар. — менший) бе въ братьи своеи и уней (вар. — юнейший) в дому отца своего"[24]. То есть, меньший (младший) среди братьев и самый молодой в доме*.

В этом пассаже Нестора не может быть иного толкования слова, поскольку очевидно, что он не только говорит о юном возрасте Глеба ("Бе же Глебъ велми детескъ"[26]), но и всячески подчеркивает этот юный возраст святого, сравнивая Глеба с юным Давидом: "Святому же Глебови створено имя Давыдъ. Видиши ли благодать Божию **изъмлада на детищи**? Створиша бо, рече, имя ему Давыдъ: како или кымъ образомъ? Не им же ли: онъ **бе мний въ братьи своей** (т.е. младший — *А.У.*), **тако же и сий святый**. Яко же бо и самъ пророкъ свидительствуеть, глаголя: "**мний бе въ братьи моеи и уний** (вар. — юнейший) **въ дому отца моего**" и прочее; тако же и сий Давыдъ **мний** (вар. — менший) бе въ братьи своеи и уней в дому отца своего"[27].

---

* Этот пример к слову "мьнии" в значении "низший по положению, рангу, достоинствам" приводит "Словарь русского языка XI–XVII вв."[25]. Да, если учитывать православный уклад жизни, в котором младший брат должен почитать старшего (и Глеб это продемонстрировал своей кончиной), то такой семантический оттенок присутствует в слове. Однако в Несторовом тексте говорится, прежде всего, о возрасте Глеба (и всячески подчеркивается его юный возраст), но никак не о его "положении, ранге, достоинствах": он — князь и у него равные с другими братьями-князьями "положение, ранг и достоинства".

Важно здесь отметить, что в украинском языке XIV–XV вв. основное значение слова "меньший" было именно как "младший": "И я есми поделил ся з братомъ своимъ меншымъ со княземъ Семеномъ Избаразким самъ своею волею доброю..."[28]. И в современном украинском языке сохранилось только возрастное значение слова "меньший" при характеристике человека: "Менша сестра літ не дійшла" и т.д.[29].

Стало быть, и в общей практике, и, что для нас важнее, практике Нестора слово "мьний-меньший" имело возрастное значение. То есть, говоря о себе "азъ... Несторъ, мьнии вьсехъ в манастыри", печерский агиограф подчеркивал, прежде всего, свой молодой возраст, но никак не свое "меньшее положение", ибо чуть ниже сам сообщает о своем чине дьякона.

На отстаиваемое толкование смысла фразы указывает еще одна Несторова антитеза из "Жития Феодосия Печерского", в которой он сравнивает (в противопоставлении) себя на сей раз со старейшим Никоном, а не всей братией.

Чуть выше приведенных слов Нестора о себе (в том же столбце по "Успенскому сборнику"), он так говорит о Никоне: "яко же томоу (Никону) — *А.У.*) старейшю соущю вьсехъ, се бо и блаженыи отець нашь Феодосий от того роукоу пострижения съподоби ся"[30].

Это сравнивающее противопоставление "старейшего вьсехъ" игумена Печерского монастыря Никона и "мьнии вьсехъ" в монастыре инока Нестора очень заметно.

Сравнение с "великим Никоном", известным книжником, может свидетельствовать о честолюбии молодого монаха (сомневаюсь, чтобы такое сопоставление допустил уже умудренный на старости лет монах-летописец Нестор, проживший жизнь "не славы ради мира сего"), а не его смирении (автобиографические вкрапления в жития святых угодников Божиих говорят, в принципе, о том же). Поэтому антитеза и оказалась умышленно растянутой, но все равно очевидной: Нестор рассказал об избрании в игумены старейшего (по возрасту!) Никона, и затем поведал и свою историю с поступлением в монастырь. Такое сравнение в духе Нестора. Вспомним, что он первым в древнерусской литературе стал указывать свое имя в агиографических сочинениях, вносить в них автобиографический элемент. А ведь это было нарушением традиций византийской агиографии. Поэтому ничего нет удивительного в том, что молодой Нестор, как он сам признавался, "множьствъмь греховъ напълненъ сыи от уности" не устоял еще перед одним и подчеркнул свой молодой возраст.

Нестор родился около 1056–57 гг., ибо 17-летним юношей пришел послушником в Печерскую обитель еще при жизни Феодосия, умершего в 1074 г., и вряд ли бы написал после 1108 г., когда ему уже было за 60 лет, а число монахов перевалило за сотню, что он "мьнии вьсехъ" — младший по возрасту в монастыре.

Есть и еще одно свидетельство Нестора и оно, пожалуй, самое главное в датировке обоих житий 80-ми годами.

Как известно, помимо "Жития" Феодосия Печерского, умершего в 1074 г., Нестор написал и еще одно сочинение, связанное с его именем — "Слово Нестора, мниха манастыря Печеръскаго, о пренесении мощемь святаго преподобнаго отца нашего Феодосиа Печеръскаго".

Поскольку Нестор сам явился непосредственным участником этого события и описал его по своим впечатлениям, ни у кого из ученых не вызывает сомнения время появления этого небольшого "Слова" — вскоре после самого события, произошедшего, как указал сам Нестор, во вторник 12 августа, за три дня до праздника Успения Пресвятой Богородицы — покровительницы монастыря — в 1091 г.

Совершенно очевидно, что если бы Нестор писал "Житие Феодосия Печерского" после 1091 г., а тем более после 1108 г., как полагал С.А.Бугославский и считает А.Г.Кузьмин, то обязательно включил бы в "Житие" и описание перенесения открытых мощей преподобного Феодосия, как он это сделал в случае с обретением и перенесением мощей святых Бориса и Глеба и во времена Ярослава Мудрого, и уже его сыновьями в 1072 г. Наоборот же, отдельное существование "Слова о перенесении мощей", на мой взгляд, может свидетельствовать о более позднем его написании относительно "Жития" и как самостоятельного дополнения к нему. На такое его положение указывает и место "Слова" в "Киево-Печерском патерике", где оно следует за "Житием Феодосия Печерского", **но не объединено с ним.**

В "Житии Феодосия Печерского" сообщается о закладке Феодосием и Антонием в 1073 г. Успенского собора в Печерском монастыре, который был достроен уже Стефаном в 1078 г., но "Житие" не сообщает, как верно заметил А.А.Шахматов, о его освящении. Известно, что собор долго не освящали, и это произошло только в 1089 г. при митрополите Иоанне II. Стало быть, "Житие Феодосия Печерского" было написано до этого знаменательного и для монастыря, и для Феодосия события, ибо в "Слове на перенесение мощей", датируемом 1091 г., сообщается, что мощи преп. Феодосия были положен в Успенском соборе, то есть он уже был освящен.

В своих творениях Нестор постоянно вспоминает преемника Феодосия на его игуменском посту Стефана, принявшего будущего агиографа в монастырь и постригшего в монахи после послушничества, причем в обоих случаях приводит его послужной список:

"...*преподобьнууму отьцю нашему Стефану, ексиарху тьгда сущю, послеже же игумену сущу того манастыря по съмрьти блаженааго Феодосия, таче по томь епискупу въ Володимирьскую оболость*" ("ЖФП")[31].

Прежде чем привести соответствующую цитату из "Слова о перенесении мощей" хочу обратить внимание на весьма важное обстоятельство: *в каждом своем последующем произведении Нестор упоминает предыдущее.* В "Житии Феодосия Печерского" он сообщил, что прежде него написал "Чтение о свв. Борисе и Глебе", а в "Слове на перенесение мощей" он упоминает "Житие Феодосия Печерского":

"Досточюдный же именитый Стефан, **яже преже реченый въ житии блаженаго**, иже бысть в него место игумень, пакы по отшествии из манастыря състави на Клове свой манастырь и по сем, благоволением Божиим, бысть епископъ града Владимеря, и в то время бывъ въ своем манастыри, виде в нощи чресь поле зарю велику над печерою. Мневь, преносять честныа мощи святаго Феодосиа,... в той час вседе на конь, вборзе женый къ печере, поим съ собою Климента, его же постави игуменом в себе место"[32] (имеется ввиду монастырь на Клове).

Из этой ремарки Нестора совершенно очевидна связь и хронологическая последовательность двух его сочинений — первоначального "Жития Феодосия Печерского" и следовавшего за ним "Слова о перенесении мощей". Если "Слово" создано сразу после описанных в нем событий (что, повторяю, ни у кого не вызывает сомнений) и знает о существовании "Жития" (я умышленно привел выше пространную цитату, чтобы показать логическую связь сообщаемых в ней событий и отсутствие позднейших вставок и редакторских правок), то, стало быть, "Житие Феодосия Печерского" не могло быть написано после "Слова". Если же учесть, что оба произведения Нестора не содержат сообщения о кончине епископа Стефана 27.04.1094 г., то логично заключить, что они были написаны до этого печального события. Но поскольку в "Житии Феодосия Печерского" Нестор не описал и торжеств по перенесению мощей преподобного 14 августа 1091 г., а создал специальное "Слово", то это значит, что "Житие Феодосия Печерского" было написано до 1091 г.

Об этом свидетельствует и очевидная вставка в "Слово", носящая черты летописного сообщения (ср. с "Повестью временных лет" под 1108 годом) и повествующая о просьбе игумена Феоктиста к князю Святополку о включении имени преп. Феодосия в синодик для общерусского поминания. Это важное для прославления святого событие произошло в 1108 г.

Из "Слова" очевидно, что местное почитание преп. Феодосия началось вскоре по его кончине. Обретение мощей святого в 1091 г. и установление их в Успенском соборе монастыря для почитания прямо свидетельствуют об этом. Почитание святого без службы не возможно. Поскольку торжественное перенесение мощей произошло 14 августа ("и тако праздноваша светло тъй день"), в канун праздника Успения Пресвятой Богородицы, а не на сам праздник, это значит,

что 14 августа была отслужена специальная литургия святому. То есть, в 1091 г. уже существовала служба преп. Феодосию Печерскому. Но как свидетельствует церковная практика (и история канонизации свв. Бориса и Глеба это подтверждает) службу святому обязательно дополняет его житие, ибо оно, согласно церковному уставу, должно читаться в этот день. Стало быть, необходимость в житии преп. Феодосия была уже в 1091 г. (тем более ко времени включения в синодик). Об этом, кажется, и "проговаривается" автор вставки: "Святополкъ же рад бывь, обещася сътворити, съведый же житие его (т.е., надо полагать, ознакомившись с житием его — *А.У.*), и нача Святополкъ поведати всемь житие преподобнаго Феодосиа"[33].

То есть совершенно очевидно, что "Житие Феодосия Печерского" было написано не только до включения его имени в общерусский синодик в 1108 г., но даже до 1091 г. — обретения его мощей и написания службы святому.

Исходя из вышесказанного, я не могу согласиться с мнением С.А.Бугославского и его последователей, в частности, А.Г.Кузьмина, что Нестор написал "Житие Феодосия Печерского", а, стало быть, и "Чтение о Борисе и Глебе" только после 1108 г., и поддерживаю раннюю точку зрения академика А.А.Шахматова — оба произведения были написаны Нестором не позднее 1088 г.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] ПЛДР. Т. 1. М., 1978. С. 304.

[2] Шахматов А.А. Повесть временных лет. Пгр., 1916. Т. 1. Вводная часть. С. LXXVI-LXXVII. Правда, четвертый аргумент А.А.Шахматова — о неведении Нестора "о поставлении бывшего игумена Стефана епископом владимирским" не находит своего подтверждения, на что справедливо указал и А.Г.Кузьмин (с. 151). В "Житии Феодосия Печерского" Нестор об этом пишет прямо, см. цитату в конце статьи.

[3] Бугославский С.А. К вопросу о характере и объеме литературной деятельности преп. Нестора // ИОРЯС, 1914. Т. 19. Кн. 1. С. 131–186; Кн. III. С. 153–191.

[4] Кузьмин А.Г. Начальные этапы древнерусского летописания. М., 1977. С. 133–155, 178–183.

[5] Бугославский С.А. Указ. соч.. С. 132–174. Вопросу датировки "Чтения" и "Сказания" посвящены две мои работы: 1). К вопросу о времени написания "Сказания" и "Чтения" о Борисе и Глебе // Герменевтика древнерусской литературы XI–XIV вв. Сб. 5. М., 1992. С. 370–412; 2). О времени канонизации и написания житий святых Бориса и Глеба // Древлеправославный вестник. М., 1999. № 2, № 3 (в печати).

Сейчас можно с определенной уверенностью заключить, что "Сказание" действительно было написано после 1108 г., точнее, в 1115 г. и связано со службой на перенесение мощей свв. Бориса и Глеба 2 мая 1115 г. в Вышгороде (См.: Серегина Н.С. Песнопения русским святым. СПб., 1994) Однако "Чтение" никак не зависит от "Сказания", поскольку появилось гораздо ранее, не позднее 1088 г., и связано с установлением общерусского

почитания дня памяти святых 24 июля и службой, составленной на этот день митрополитом Иоанном II. Об этом я обстоятельно пишу во второй указанной мною статье.

[6] Бугославский С.А. Указ. соч.., С. 174.

[7] Шахматов А.А. Повесть временных лет. С. LXVIII–LXXVII.

[8] Там же, С. LXXVI–LXXVII.

[9] Шахматов А.А. "Повесть временных лет" и ее источники. // ТОДРЛ, Т. IV. М. Л., 1940. С. 84.

[10] Бугославский С.А. Указ. соч..., С. 168, прим. 3.

[11] Кузьмин А.Г. Указ. соч..., С. 143.

[12] Кузьмин А.Г. начальные этапы... С. 150.

[13] Там же. С. 151.

[14] Там же. С. 151.

[15] Понырко Н.В. Эпистолярное наследие Древней Руси. XI–XIII. СПб., 1992. С. 6–14.; 16–18.

[16] Кузьмин А.Г. Указ. соч... С. 151–152.

[17] Абрамович Д.И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и служба им. Пгр., 1916. С. 23.

[18] Там же. С. 24.

[19] Кузьмин А.Г. Указ. соч... С. 152.

[20] Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971. С. 134.

[21] Срезневский И.И. Словарь древнерусского языка. Репринтное издание. Т. 2. Ч. I. М., 1989. С. 227.

[22] Там же. С. 228.

[23] Молдован А.М. "Слово о законе и благодати" Илариона. К., 1984. С. 82–83.

[24] Абрамович Д.И. Указ. соч... С. 6.

[25] Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып 9. М., 1982. С. 89.

[26] Абрамович Д.И. Указ. соч... С. 5.

[27] Там же. С. 6.

[28] Словник староукраїнської мови XIV–XV ст. Т. I. К., 1977. С. 585–586.

[29] "Словарь української мови" под ред. Б.Д.Гринченко. Т. II. К., 1908. С. 417.

[30] Успенский сборник. С. 134.

[31] ПЛДР. Т. I. С. 342.

[32] ПЛДР. Т. II. С. 444.

[33] ПЛДР. Т. II. С. 446.

О.П.Лопутько

О ПРИРОДЕ УСТОЙЧИВЫХ ФОРМУЛ ДРЕВНЕРУССКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

Согласно представлениям, достаточно общепринятым в нашей филологической традиции, для средневековой русской письменности характерно функционирование некоторых относительно устойчивых в своем составе и обладающих семантической целостностью словесных комплексов, регулярно применяемых при описании тех или иных типовых ситуаций[1]. Этому явлению, изучение которого началось еще в середине прошлого века[2], посвящена обширная литература и давались различные терминологические определения[3]. В предлагаемой статье принят один из наименее, на наш взгляд, оценочных и достаточно общеупотребительных терминов — "устойчивая формула", или просто "формула".

Несмотря на длительную историю изучения этого элемента древнерусского текста, в его природе, механизмах формирования, наконец, месте и функциях устойчивых формул в литературном языке средневековья остается немало проблематичного.

Думается, одной из серьезных трудностей на пути исследователя здесь оказывается очевидная структурная и семантическая неоднородность того языкового материала, который объединяется в данном понятии[4].

В настоящей работе предпринята попытка освещения указанных вопросов с опорой на материал преимущественно одной из разновидностей устойчивых формул,— на наш взгляд, наиболее характерной для этого языкового феномена и вместе с тем частотной в составе древнерусских текстов. Это формулы с прозрачной "внутренней формой", обладающие для своего времени живой образностью, или, точнее, четкой соотнесенностью входящих в их состав лексических элементов с элементами ситуации, послужившей поводом для самого образования данной языковой единицы, типа **затворити врата (ворота)** — 'оказать сопротивление' (врагу), **цѣловати крьстъ** — 'клясться' и т.д.

Своеобразие семантической организации формул этого типа вполне отчетливо выступает уже при соотнесении структуры формулы и ее смыслового наполнения в том или ином конкретном тексте.

Покажем это на примере отрывка из Лаврентьевской летописи, почти целиком построенного из устойчивых формул интересующего

нас типа, в скобках соотнесем каждой из этих единиц ее смысловое содержание.

и **поиде Стославъ на Греки** ('начал войну'). и **изидоша противу** Руси ('оказали сопротивление')... и реч Стославъ оуже намъ **нѣкамо ся дѣти** ('мы) вынуждены'). **волею и неволею** ('неизбежно') **стати противу** ('противостоять'). да **не посрамимъ землѣ РускІѣ** ('поддержим честь Родины'). но **лажемъ костьми** ('приложим все силы') ту **мертвы** ("ляжемъ мертвы" — 'погибнем'). ибо **срама не имамъ** ('не будем опозорены') ... азъ же **предъ вами поиду** ('возглавлю' (наступление). аще моя **глава лажетъ** ('погибну') то промыслите собою...[5].

Уже приведенный материал вполне отчетливо обнаруживает, что формула служила в средневековой русской письменности не для номинации конкретных реалий — она возникала как ответ на социальные или психологические (в конечном счете — также социально обусловленные) запросы в регулировании, а для этого — обозначении разного рода политических, военных, юридических, этических и т.п. отношений. Таким образом, семантика формулы в высокой степени абстрактна, тогда как структуру ее образует зачастую сочетание слов с конкретным значением, непосредственно отображающее некоторую предметную ситуацию.

Конечно, ситуация не отпечатлевается в структуре этого сочетания полностью — она определенным образом препарирована и доведена в одних случаях до общей схемы, в других — до отдельного функционально важного элемента (**предъ (кем-л.) поити** — 'возглавить'), в третьих — до связанного с ней выразительного жеста, как, например, в одной из древнейших, видимо, формул **показати путь** — 'изгнать, выпроводить'[6] и т.д.

Однако отвлеченное значение формулы в целом всегда определенным способом **выводимо** из тех более конкретных значений, которые присущи составляющим ее словам. Ср.: положение князя перед войском, идущим в наступление, есть знак **руководства** этим наступлением с его стороны (очевидно, обусловленный старинными воинскими обрядами) — отсюда **предъ** (кем-л.) **поити** означает 'возглавить' (наступление); словосочетание **нѣкамо ся дѣти** буквально означает невозможность куда-либо скрыться, уйти из сложившейся ситуации, поэтому в общем отвлеченном значении формулы символизирует вынужденность; **волею и неволею** охватывает две противоположные и крайние в определенном аспекте возможности и потому в совокупности означает неизбежность и т.п.

Этот способ "выведения" значения целого знака из значений составляющих его элементов напоминает организацию иероглифа. Ср., например, описание египетских иероглифов: "Глагол **строить** передается знаком **стена** плюс **строитель**... Многие человеческие дей-

ствия передаются знаками-картинами, на которых изображены мужчина или женщина в характерной позе"[7].

Схематизм отображения ситуации в структуре формулы, как и иероглифа, есть результат обобщения ситуации, это, конечно же, не снимок, а абстракция, но абстракция особого рода.

Описание этого типа, или — в филогенезе — ступени, абстракции было дано Н.И.Жинкиным. Подобный способ обобщения, осуществляемый еще на уровне оперирования материальными объектами, определен Н.И.Жинкиным как "сенсорная абстракция"[8]. Исследователем был экспериментально выявлен "перевод" во внутренней речи языковых единиц на универсальный предметный код[9], в котором можно видеть продукт именно сенсорной абстракции: "...Можно сказать, что сенсорный континуум, подтвержденный опытом, имеет смысл, который образуется во внутренней речи, в речи для себя, как регистрирующий сенсорную фигуру динамики ситуации"[10].

Концепция Н.И.Жинкина имеет прочные корни в отечественной научной традиции. О "мышлении предметами внешнего мира" писал еще И.М.Сеченов[11]. Огромное значение явлениям обобщения начиная с элементарных сигналов внешнего мира придавал И.П.Павлов, один из видов обобщения на сенсорном уровне считавший "прообразом понятий, возникающим без слова[12].

Эти идеи получают все более полное подтверждение в современных нейрофизиологических исследованиях. Так, коллективом авторов под руководством Н.П.Бехтеревой отмечается выделение "нейродинамического эквивалента обобщенного семантического кода вербальных сигналов", характеристики которого не имеют связи с акустическими свойствами этих сигналов[13]. Один из ведущих нейрофизиологов В.Д.Глезер, характеризующий "зрение как предметное мышление", говорит о "сенсорно-семантической модели мира"[14].

Таким образом, предметный код внутренней речи, или — шире — человеческого мышления вообще, фиксируется и как нейтрофизиологическая реальность.

Однако весь приведенный выше материал свидетельствует и о том, что содержание устойчивой формулы отнюдь не исчерпывается продуктами сенсорной абстракции. Скорее формула выступает как языковой инструмент перехода от сенсорной к интеллектуальной абстракции, для которой характерно "извлечение из чувственно воспринимаемого объекта какого-то элемента или группы элементов и мысленное рассмотрение этих элементов"[15].

Указанный переход осуществляется в семантической организации формулы в два этапа.

Покажем это на примере устойчивой формулы **въсѣсти (въсѣдати) на конь (конѣ / комони)**. Обычно у нее фиксируется смысловая реализация 'выступить в сражение, пойти походом' (ср.: Словарь русского языка XI — XVII вв., М., 1980. Вып. 7.

С. 287), которая ярко выступает в летописных текстах. Однако в тех же летописях можно встретиться, и совсем не редко, с примерами актуализации в семантике этой формулы иных смысловых потенций. Так, в следующем известном фрагменте Лаврентьевской летописи смысл комплекса **всѣдати на конь** в соотнесении с сочетанием **ѣздити на немъ** определяется как 'использовать для верховой езды', 'ездить':

и приспѣ ѡсень. и помяну ѡлегъ конь свои. и бѣ же поставил кормити. и не вседати на нь. бѣ бо въпрашал волъхвовъ и кудесникъ ѡт чего ми ес смерть. и реч емꙋ кудесник ѡдин кн҃же конь егже любиши и ѣздиши на нем. ѡт тог ти оумрети. ѡлегъ же приим въ оумѣ си рѣч. Николиже всядꙋ на нь[16].

Ту же смысловую реализацию дают многие контексты Ипатьевской летописи, и т.д.

Однако, например, в речи Игоря к дружине в "Слове о полку Игореве" смысл данного словесного комплекса не определяется столь же однозначно:

"Братие и дружино! Луце жъ бы потяту быти, неже полонену быти; а **всядемъ**, братие, **на** свои бръзыя **комони**, да позримъ синего Дону"[17].

Здесь вполне возможно истолкование смысла синтагмы **всядемъ на комони** как в направлении первого из упомянутых выше — символически — терминологического, так и второго — общеупотребительного и более конкретного — значений. Разумеется, такое расчленение было бы лишь результатом аналитической деятельности современного лингвиста. Ясно, что для самого носителя древнерусского языка оба эти смысла слиты: Игорь не абстрагирует символ от ситуации — ситуация во всей ее конкретности для него между прочими ее сторонами еще и носитель символа выступления в поход.

Таким образом, в содержательной структуре формулы помимо ее общего, отвлеченного (сигнификативного) значения, определенным образом выводимого из значений лексических компонентов, отображающих компоненты исходной сенсорной модели, постоянно присутствует и другой содержательный план — более непосредственно отображающий сенсорную модель (денотативное значение). В рассматриваемом примере — это семантический компонент, обозначающий конкретный процесс, который составляет основу исходной ситуации Иными словами, переход от сенсорной к интеллектуальной абстракции осуществляется в содержательной структуре формулы путем сокращения множества признаков, охватываемых сенсорной фигурой динамики ситуации (совокупность индивидуальных представлений) сначала до денотативного содержания, представляющего собой социально закрепленное, типизированное представление той же ситуации, а затем до сигнификативного (понятийного), включающего в себя

лишь признаки, существенные для данного типового события с точки зрения языкового коллектива.

При этом то, какие именно признаки признаются существенными, определял, очевидно, ритуал, с которым была связана данная устойчивая формула.

Поскольку в одной и той же предметной ситуации, образующей единую сенсорную модель, могут быть выделены различные аспекты, существенные для нескольких различных ритуалов,— то и устойчивая формула, отображающая сенсорную фигуру динамики данной ситуации, может получать несколько сигнификативных значений.

Так, формула **въсѣсти на конь** в юридическом памятнике — в отличие от летописей и воинских повестей — реализует значение ‘захватить (коня) в собственность’, что может служить свидетельством со связи не только в воинским ритуалом, но и с весьма архаическим по всей видимости ритуалом утверждения прав собственности. Ср. в статье “Русской правды”: **оже кто въсѧ деть на чюжь конь**. **Ѧ оже кто въсѧдеть на чюжь конь не прашавъ. то. г. гр҃вны**[18].

То, что “сформировать процесс интеллектуальной абстракции невозможно без участия сенсорной абстракции”, было отмечено уже Н.И.Жинкиным[19]. Современные нейтрофизиологические представления позволяют конкретизировать и развивать это положение. Обобщая экспериментальные и теоретические разработки, касающиеся данного круга проблем, В.Д.Глезер резюмирует: “Таким образом, между механизмами описания пространственных и логических отношений существует не просто аналогия, и даже, можно предполагать, не только общий принцип их организации. По-видимому, если речь идет о левом полушарии, то это единый механизм, который можно охарактеризовать... термином “фрейм”[20]. Идея фреймов, развитая для понимания зрительных функций и зрительного конкретного мышления, справедлива и для мышления вообще. Ячейки сети фрейма могут быть заполнены любыми номинациями, и не только зрительными образами, но и обобщениями более высоких порядков. При этом фрейм, оставаясь по организации тем же, приобретает другой, качественно более высокий смысл. ...Итак, понимание (осмысливание) — вывод участка модели мира, осуществляемый путем разворачивания фрейма — заполнением его ячеек”[21].

Отличие древнерусского литературного языка от современного в рассматриваемом отношении — лишь в степени лингвистической обнаружимости, обнаженности перехода от сенсорного обобщения ситуации (отображенного в материальной структуре формулы — в то время как структура единиц современного языка его обычно не фиксирует) к ее интеллектуально-абстрагированному переосмыслению.

Обнаженность перехода от сенсорной к *интеллектуальной* абстракции в структурно-семантической организации устойчивой формулы была, по-видимому, необходимостью в процессе смены родово-

го уклада жизни более централизованной системой общественного устройства с сопровождающим этот процесс возникновением множества новых терминологических понятий высокой степени отвлеченности, требующих по возможности единообразного, унифицированного понимания и применения.

Формула с ее непосредственной направленностью на предметные коды мыслительной деятельности представляла собой наиболее естественный, можно сказать, экологичный, путь номинации новых реалий усложняющейся общественной жизни и психологии человека, предоставляющий возможность индивидуально-интимного осознания явления и одновременно "синхронизирующий" эти индивидуальные осознания относительно той или иной ритуальной ситуации и связанного с ней термина.

Таким образом, можно заключить, что благодаря активному формулообразованию на ранних этапах развития древнерусского литературного языка было достигнуто временное равновесие между индивидуально-изолирующим и общественно-унифицирующим языковыми механизмами. Это может служить еще одним основанием для характеристики русского литературного языка периода расцвета и господства формульной культуры, то есть до конца XIV в., когда начинается активный процесс разрушения формул[22], как языка принципиально иного типа по отношению к литературному языку нового времени, в котором индивидуальный языковой механизм безусловно подчинен общественному. В самом деле, как подчеркивается особенно в психолингвистической трактовке, "значение слова не сводится к понятию",— согласуясь с предшествующим опытом индивида, оно "охватывает все многообразие увязываемых со словом чувственных впечатлений, т.е. фактически происходит включение слова в многогранный "внутренний контекст", изначально являющийся перцептивно-когнитивно-аффективным, вербальным и невербальным[23]. Коллективная же память "регистрирует и хранит только <u>конечные продукты</u> процессов становления и функционирования знания как достояния человека". И лишь их отражает семантика единиц литературного языка нового времени. Поэтому передача характеристик индивидуального значения средствами современного литературного языка является "вторичной и неполной"[24]. Устойчивая же формула, как показано выше, сохраняет в своей содержательной структуре и исходные, а также промежуточные ступени этого процесса.

Отображением в содержательной структуре формулы сенсорной модели ситуации объяснима и такая характерная особенность устойчивой формулы, как широта и свобода варьирования ее внешней, материальной стороны. Конечно, фактически, по имеющимся данным литературной практики, та или иная формула может выступать преимущественно в одной-двух наиболее активных ее реализациях,— однако и в этом случае у нее всегда остается возможность быть

употребленной в таком виде, который со стороны языковой материи **не имеет ничего общего с** этими общепринятыми разновидностями. Данная черта — одно из убедительных свидетельств в пользу того, что конституент устойчивой формулы находится за пределами языка. Разнородный с собственно языковой точки зрения лексический материал группируется и оформляется в рече-языковое единство (ср. очень точный в этом отношении термин "формула-синтагма", предложенный В.В.Колесовым[25]) на основе и вокруг определенного психического единства. Таким образом, формула — не только синкретическая единица языка-речи, но и синкретическая же единица мысли-речи, явление не узко языковое, а психо-языковое.

И, думается, интуитивно нечто подобное всегда учитывалось при изучении устойчивой формулы. Действительно, современная практика и вся история исследования этого феномена показывает, что "вариантами" одной и той же формулы фактически признаются все словосочетания, независимо от конкретного лексического состава, объединенные общностью отображаемой предметной ситуации, а точнее — ее психической модели. Так, например, для М.Н.Сперанского, А.С.Орлова, Д.С.Лихачева, В.В.Колесова такие синтагмы, как **быстъ сѣча зла, брань зла, брань крѣпка, сѣча крѣпка, сѣча велика (велия), сѣча силна, сѣча силна и страшна, бои крѣпъкъ** и т.д. — варианты одной и той же формулы[26], несмотря на то, что часть из них не содержит в себе ни одного общего лексического элемента, кроме глагола — связки, не могущего, конечно, служить единственным показателем тождества.

Кратко сформулируем основные выводы проведенного рассмотрения.

Структурно-семантическая организация устойчивой формулы средневековой русской письменности ярко обнаруживает ее связь с процессами обобщения различных уровней. В содержательном плане этот элемент древнерусского текста может быть охарактеризован как языковой инструмент перехода от сенсорной абстракции к абстракции интеллектуальной.

Исходной базой для образования устойчивой формулы служила сенсорная фигура динамики некоторой типовой ситуации (результат сенсорного типа абстрагирования), обычно имевшей ритуальный характер. Опора отвлеченных значений, характерных для устойчивых формул, на отображаемые структурой формул сенсорные модели в языковом коллективе средневековья обеспечивала психологически "щадящий" способ подчинения индивидуальных смыслов, относящихся к различным сферам усложняющейся общественной жизни,— коллективно вырабатываемым в этих областях понятиям.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См.: Сперанский М.Н. Заметки о рукописях белградских и софийской библиотек. М. 1898; Орлов А.С. Об особенностях формы русских воинских повестей (кончая XVII в.). М., 1902 и мн. др.

[2] Обзор ранних исследований см.: Орлов А.С. О некоторых особенностях стиля великорусской исторической беллектристики XVI–XVII в. // Изв. Отделения рус. языка и словесности АН. 1908. Т. XIII. Кн. 4. СПб., 1909. С. 344–345.

[3] Обзор в основном современных работ и используемой в них терминологии см.: Колесов В.В. Древнерусский литературный язык. Л., 1989. С. 136–147.

[4] См. об этом, напр.: Ломов А.Г. Устойчивые словесные комплексы древнейших русских летописей. Самарканд, 1969.

[5] ПСРЛ. Л., 1962. Т. I. С. 70.

[6] См. о ней подробнее: Ефимов А.И. О фразеологических контекстах слова "путь" // Учен. зап. Московского гос. пед. ин-та им. В.И.Ленина. Каф. рус. языка. Вып. 2. М., 1948. Т. VI.

[7] Грегори Р.Л. Разумный глаз. М., 1972. С. 163.

[8] См.: Жинкин Н.И. Сенсорная абстракция // Проблемы общей, возрастной и педагогической психологии. М., 1978; Жинкин Н.И. Речь как проводник информации. М., 1982.

[9] См.: Жинкин Н.И. О кодовых переходах во внутренней речи // Вопросы языкознания. 1964. N 6.

[10] Жинкин Н.И. Речь как проводник информации. С. 127.

[11] Сеченов И.М. О предметном мышлении с физиологической точки зрения // Избр. произведения. М., 1953. С. 215 и след.

[12] См.: Кольцова М.М. Обобщение как функция мозга. Л., 1967. С. 12.

[13] Память в механизмах нормальных и патологических реакций. Л., 1976. С. 24.

[14] Глезер В.Д. Зрение и мышление. СПб., 1993. С. 3, 10–11 и др.

[15] Жинкин Н.И. Сенсорная абстракция. С. 38.

[16] ПСРЛ. Л., 1962. Т. I. С. 38.

[17] Слово о полку Игореве (Под ред. В.П.Адриановой-Перетц. М.; Л., 1950. С. 10.

[18] Карский Е.Ф. Русская правда по древнейшему списку. Л., 1930. С. 34.

[19] Жинкин Н.И. Сенсорная абстракция. С. 40.

[20] "Фрейм" — структура данных, представляющая какую-либо стереотипную ситуацию. Когда зрительная система сталкивается с новой ситуацией, она сравнивает ее со структурами, запасенными в памяти. При необходимости хранящийся в памяти фрейм приводится в соответствие с реальностью путем изменения или замены его деталей" (Глезер В.Д.: Указ. соч. С. 222).

[21] Глезер В.Д. Указ. соч. С. 357.

[22] См.: Колесов В.В. Указ. соч. С. 215 и др.

[23] Залевская А.А. Индивидуальное знание: Специфика и принцип функционирования. Тверь, 1992. С. 64.

[24] Там же. С. 33.

[25] См.: Колесов В.В. Указ. соч. С. 137–138.

[26] См. указ. выше работы этих авторов, а также: Лихачев Д.С. "Слово о полку Игореве" и культура его времени. Л., 1985.

Л.Н.Точилина

СТРУКТУРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ДИДАКТИЧЕСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ ДРЕВНЕРУССКОЙ ГОМИЛЕТИКИ. (ОПЫТ ВНУТРИЖАНРОВОЙ ДИФФЕРЕНЦИАЦИИ)

Предметом данного исследования являются памятники дидактического красноречия Древней Руси, их композиционные и жанровые особенности.

Два направления, два жанра ораторской прозы — торжественное красноречие и красноречие учительное — существовали и развивались параллельно, каждый в рамках, определяемых для него средневековым этикетом[1], но в то же время не без взаимного влияния и взаимного обогащения.

Общепринятой в современной медиевистике является точка зрения, что из двух функций древнерусской и южнославянской ораторской прозы — художественности и дидактичности, первую несли, в основном, памятники эпидейктические, вторую выполняли памятники учительные[2].

Тогда как изучению торжественного красноречия был посвящен целый ряд серьезных работ[3], дидактические произведения до совсем недавних пор считались неперспективным материалом для исследования. Такой подход был обусловлен распространенным мнением о безыскусственности и простоте как принципах при составлении подобного рода поучений[4].

Произведения, выбранные для анализа, ограничены, с одной стороны, рамками макрожанровой структуры, каковой является тип четьего сборника (в данном случае "Златоуста"), и с другой — тематико-функциональным единством (сочинения входят в известный великопостный цикл гомилий).

Таким образом, в настоящей работе поставлены следующие задачи:

- выявить возможности внутрижанровой дифференциации дидактических гомилий в рамках отдельно взятого календарноприуроченного цикла;
- рассмотреть в этом аспекте проблему авторства и происхождения древнейшего литературного ядра древнерусских Златоустов;
- попытаться определить художественные возможности рассматриваемых памятников учительного красноречия.

Для исследования композиционно-стилистических особенностей дидактических произведений в данной работе выбран метод струк-

турного анализа. В течение последнего ряда лет этот метод интенсивно используется при работе с литературными произведениями самых разных жанров. "Принципы структурного анализа используют многие русские и славянские ученые в современном изучении общего наследства"[5].

Четий сборник "Златоуст", известный в Древней Руси с XV—XVII вв., почти целиком состоял из произведений древнерусской и переводной дидактической прозы. "Златоуст" характеризуется как "сборник устойчивого состава, один из сборников Уставных чтений, приуроченных к определенным дням триодного цикла"[6].

Древнейшее литературное ядро сборника составляла девятичленная группа поучений на воскресные дни великопостного цикла и приготовительных к посту недель (с недели мытаря и фарисея по 5-ю неделю поста). Группа впервые была выделена профессором А.В.Горским[7], ее изучению немало внимания уделяли русские и болгарские исследователи прошлого века, современные медиевисты, но проблемы атрибуции произведений остались нерешенными до сих пор.

Большинство современных исследователей придерживается точки зрения ученого В.П.Виноградова[8] о том, что девятичленная группа делится на три разновременно вошедшие в нее части:

1) В основе лежит шестичленная группа,— с недели мясопустной по 4-ю неделю поста, связанная "психологически-идейной связью и единством приемов изложения", принадлежащая одному (вероятно, болгарскому) автору.

   Добавочными и позднейшими звеньями в ней являются

2) поучение на неделю мытаря и фарисея;
3) два поучения — на неделю блудного сына и на 5-ю неделю поста.

Отметим здесь, что В.П.Виноградов считал вероятной принадлежность трех произведений перу одного автора[9].

В настоящее время шестичленная группа, выделенная профессором Виноградовым, с той или иной долей уверенности атрибутируется болгарскому писателю и проповеднику IX в. Клименту Охридскому[10]; три поучения считаются русскими сочинениями[11].

Нам представляется, что эти проблемы — выявление художественной и внутрижанровой специфики памятников дидактического красноречия (в частности второго и третьего звена девятичленной группы, лежащей в основе древнерусского сборника "Златоуст") и атрибуция этой группы — неразрывно связаны и решение одной может помочь ответить на вопросы, поставленные другой.

Итак, рассмотрим дидактические произведения на двух уровнях: уровне композиции и уровне архитектоники, предварительно представив дифференциацию этих достаточно близких в литературоведении понятий следующим образом:

Композиция понимается в настоящей работе как расположение и соотнесенность компонентов художественной формы, то есть построение произведения, обусловленное его содержанием и жанром[12];

понятие архитекторники в современном литературоведении "включается в более широкое понятие композиции"[13];

основной композиционной единицей учительного слова будем считать законченный смысловой фрагмент текста[14];

основной единицей уровня архитектоники будем считать смысловую фигуру[15].

Таким образом, текст каждой гомилии предстает разделенным на смысловые отрезки различного объема и качества.

Отметим, что в жанровых обозначениях дидактических гомилий нет установленного единства. В сборниках сочинения, выбранные для исследования, чаще всего надписываются как "слово", реже — "поучение". В качестве рабочих терминов (до заключительных выводов этой статьи) будут использоваться оба обозначения.

Нумерация произведений дана по порядку, занимаемому ими в девятичленной группе поучений, т.е.:

"Слово в неделю о мытаре и фарисее" — Слово № 1.
"Слово в неделю о блудном сыне" — Слово № 2.
"Слово в неделю пятую поста" — Слово № 9.

Итак, прежде чем приступить к рассмотрению композиционно-стилистических особенностей поучений, уточним те общие признаки, исходя из которых сочинения можно характеризовать как однородную по жанровому составу группу:

1. Календарная приуроченность к великопостному циклу, определяющая тематику произведений. (Все три сочинения также являются поучениями на евангельское чтение дня).

2. В основе двух поучений (№ 1 и № 2) лежат хорошо известные средневековому читателю евангельские притчи[16]. Поучение № 9 строится на материале новозаветного рассказа о сынах Зеведеевых[17].

3. Все рассматриваемые сочинения несомненно относятся ко второму поджанру ораторской прозы — учительному красноречию (первый поджанр — торжественное красноречие), и занимает в этом поджанре шестую, последнюю ступень: "нравоучительные и нравообличительные поучения и беседы на этические темы"[18].

Итак, рассмотрим строение "Слова в неделю о мытаре и фарисее" (№ 1). Поучение имеет отчетливую пятичастную композицию, предварительную схему которой можно представить следующим образом:

I. Вступление;
II. Первое толкование притчи;
III. Второе толкование притчи;
IV. Третье толкование притчи;
V. Заключение.

При этом вторая, третья и четвертая части композиции построены по одному сюжетообразующему принципу:

1. Фарисей. Толкование или пояснение образа. Осуждение его.
2. Мытарь. Пояснение образа. Поощрение.

Здесь же отметим, что традиционная для дидактических произведений смысловая оппозиция "грех — добродетель" в данном поучении строится на образах мытаря и фарисея с дальнейшим наращиванием лексических параллелей в каждой части композиции:

I часть

грех	добродетель
фарисей	мытарь

II часть

сердце	душа
правда (высокоумие) и грех	правда и грех (смирение)
плоть	душа
несытость	пост
величание	смиренномудрие
блуд	душевная чистота

III часть

гордость	смирение
величание	неотчаяние

IV часть

фарисей	мытарь

Рассмотрим теперь, какими же образными средствами пользуется автор для решения своей задачи.

Обычный Призыв-Обращение во вступлении сменяется напоминанием первых строк притчи,— и в дальнейшем автор уже не возвращается к точному цитированию евангельского текста (очевидно, как хорошо известного).

Отметим эту черту как одну из возможных примет авторского стиля. Завершается первая часть вступления авторской сентенцией,— выводом, подытоживанием сказанного. В данном случае сентенцией оформляется изложение идеи о "двоемыслии" человека, свободе его в выборе. Авторская сентенция в дидактических гомилиях обычно подкрепляется библейской цитатой или примером.

Во второй части композиционной схемы автор при толковании притчи прибегает к распространенной метафоре, где образы смиренного мытаря и гордеца-фарисея поясняются как образы сердца и

души (см. выше). Метафорическое пояснение доминантных образов также завершается сентенцией, после чего следует небольшое отступление, заканчивающее мысль автора о разделении, двойственности человеческой сути, заявленную им в первой части композиции.

В следующей, центральной части поучения — и самой яркой его части — дается второе толкование притчи. Здесь мысль автора находит свое сильнейшее образное решение в аллегории о двух конниках.

Заметим, что аллегория, признававшаяся античными риториками фигурой не столько риторической, сколько поэтической, встречается в произведениях дидактического жанра достаточно редко. В этой части композиции автор также максимально использует и средства стилистической окраски: тирада ритмически организована, построена на антитезе, лексическом и синтаксическом параллелизме. Приведем эту тираду полностью в сопоставлении ее частей:

Два коньника быста мытарь и фарисеи;

1) Спряже фарисеи два коня,	2) спряже и мытарь два коня:
да постигнеть жизнь вечную:	
един конь добродетель и	един конь злая дела и грабле-
молитву,	ние и нечистота и несытость,
а другий конь гордость	а другий конь укоризна
и величание и осужение;	и смирение, и неотчаяние;
запя гордость добродетели, и	
разбися законьная колесница,	
и погыбе самомнивый всадник;	и спасе всадника смереная
никто же бо о себе честь	надежа;
приемлет,	единем бо словом мытарь
но званые от Бога;	обрете оправдание, рек:
	Боже, оцести мя грешнаго
	и помилуй мя!
рече бо апостол Павел:	Добре рече пророк:
не хвалися, седя на ветви,	близ есть Господь всем
не ты бо корень носиши,	призывающим его истиною[19].
но корень тебе.	

Четвертая часть композиции переводит повествование из иносказательного плана в прямой (пересказ притчи), представляя собой некий общий вывод, развернутую сентенцию, в которой автор, следуя сюжетному принципу построению частей, осуждает фарисея и восхваляет смиренного мытаря. В этой же части автор замыкает кольцевую семантику композиции возвращением к мысли о душе и сердце, покаянии и умилении, заканчивая ее ключевой фразой:

"Боже, милостив буди мне,
Боже, оцести мя грешнаго и помилуй мя".

Последняя заключительная часть представляет собой Призыв-Обращение, подкрепленный рядом цитат-примеров. Мастерское использование приемов парономазии и лексической градации позволяет сравнить заключение "Слова в неделю о мытаре и фарисее" со звучанием органного аккорда:

велико бо добро с**смер**ение,
имже сам Христос **смер**ися и спасе ны,
и всех учит **смер**еномыслити, глаголя:
научитеся от Мене, яко кроток есмь,
и **смер**ен сердцем, и:
яко всяк возносяися **смер**ится и:
смеряяся вознесется, и: ...
...яко Господь гордым противится,
а **смер**еным дает благодать
Богу нашему слава в веки[20].

Схема Слова № 1.
Слово в неделю о мытаре и фарисее

Смысловые фигуры, части композиции	Стилистические средства
Вступление — 1 часть	
1. Призыв-Обращение	1. Аллитерация
2. Предварительное изложение притчи	
3. Сентенция — цитата (предварительное изложение идеи)	
Первое толкование притчи — II часть (метафорическая перифраза)	
1. Толкование	1. Синтаксический параллелизм
2. Пример (Цитата)	
3. Толкование — Сентенция	
4. Толкование — Сентенция. Эпифонема.	
5. Отступление	5. Антитеза, глагольная градация
Второе толкование притчи — III часть Аллегория — (парабола)	
1. Толкование — Сентенция (пример)	Ритмический отрывок - изоколон, антитеза
2. Толкование — Сентенция (пример)	

Прямой пересказ притчи — IV часть
(возвращение к началу)

1. Толкование — 1. Морфологическая рифма
2. Толкование

Заключение — V часть

Призыв-Обращение, подкрепленный рядом цитат-примеров (Ц-Ц-Ц-Ц-) - Конечная формула — Парономазия

Два других поучения группы представляют, как было отмечено выше, самостоятельное звено ("Слово в неделю о блудном сыне" и "Слово в неделю пятую поста"). В.П.Виноградов указал источник, которым несомненно пользовался составитель поучений[21]. Это Благовестник или Толковое Евангелие Феофилакта, болгарского епископа и писателя второй половины XI-го — начала XII в. Хорошо известна популярность этого сборника в болгарской и русской письменности[22], поэтому неудивительно, что и в данной группе дидактических проповедей оказались сочинения, составленные на его основе.

Прежде всего отметим, что композиции двух рассматриваемых произведений сходны между собой и резко отличаются от композиции Слова № 1, в первую очередь, самим принципом построения, способом организации текста.

В то время как автор Слова № 1 использует амплификационный способ построения (мысль, заявленная в 1-й части композиции, получает дальнейшее развитие в каждой последующей), составитель поучений № 2 и № 9 соблюдает сюжетную последовательность в изложении евангельского события и строит его следующим образом:

1) стих притчи по порядку;
2) истолкование его;
3) авторское отношение, оценка;
4) цитата-пример, подтверждающая авторскую оценку.

Нетрудно заметить, что подобная композиция в первых двух пунктах прямо продиктована строением катен Толкового Евангелия, а два последующих заимствованы, очевидно, из общего композиционного арсенала гомилетики. Проиллюстрируем эту мысль примером, а также проследим степень концептуальной и текстуальной зависимости поучения от текста Благовестника.

При сопоставлении текстов рассматриваемых бесед с Толковым Евангелием Феофилакта выясняется следующее: текст "Слова в неделю о блудном сыне" в целом следует первоначальному тексту катен Евангелия, но автором его был "несколько наивно-простодушный компилятор". На это указывает и ряд "темных" мест в "Словаре"[23]. Так, цитируя слова старшего сына, обиженного вниманием отца к младшему сыну-грешнику: "Что же, рече, мне ни козлища дал еси, да с други моими взвеселился бых?", автор вне всякой связи, но

вполне в согласии с принципами построения текста, выбирает из Благовестника следующее замечание: "Козлище суть грешници, иже гонят праведников и не попущает Бог зле погибнути им, да обовеселятся о них; козлищ бе Саул, иже гоняше Давида; Илию же Ахав, иже искаша пророка"[24]. Заметим, что в Благовестнике эти строки включаются в длинное отступление, в контексте которого раскрываются в полном смысле и объеме.

В целом же в Толковом Евангелии Феофилакта "притча фарисеи ради составлена, наказующу Господу не завидети о приимами грешных, аще и сами праведни суть"[25], т.е. "адресована" старшему сыну. В нашей же беседе акцент насколько возможно смещен в сторону младшего, за счет чего вся беседа в целом приведена к идее покаяния, что соответствует тематике Великопостного цикла.

Обратимся к Слову № 9. В центральной своей части оно дословно следует толкованию Феофилакта на евангельские стихи об Иакове и Иоанне Зеведеевых, сохраняя композицию толкования. К тематике же великопостного цикла Слово приведено за счет вступления, лексически связанного со вступлениями большинства поучений всей группы:

("Понеже убо по мале пост сии сконьчатися хощет
и по мале дни господни страсти приходят...")[26],

и заключения, содержащих традиционные для дидактических поучений и уже знакомые здесь по слову № 1 смысловые фигуры: Призыв-Обращение, риторический вопрос, восклицание и т.д.

Рассмотрим теперь степень вероятности атрибуции этих трех сочинений одному автору.

1. Слова № 2 и № 9 объединяет весьма важный фактор — источник их составления, хотя способы оформления поучений и введения их в великопостный цикл различны. У Слова № 2 отсутствуют вступление и заключение (они очень кратки и не вычленяются как части композиции), характерные для дидактических гомилий и также всей девятичленной группы. В великопостный цикл Слово введено за счет смены концепции Толкования Феофилакта. Кроме этого, ученый выделяет еще группу поучений, также составленных на основе Благовестника[27]. И здесь можно либо согласиться с выводами исследователя о том, что ряд этих сочинений был составлен одним лицом, либо выделить в рамках макрожанра поджанр дидактического сочинения — беседу.
2. Слова № 1 и № 2 представляется весьма сложным атрибутировать одному автору, т.к. нельзя согласиться с тем, "что и по литературному вкусу и по построению поучение "на неделю мытаря и фарисея совершенно родственно поучениям на неделю блудного сына и пятую поста..." Да, "почти все поучение занято аллегорическим истолкованием евангельского

текста"[28], но принципы истолкования и само мастерство писателя доказывают обратное. Т.о. единственным обобщающим элементом, объединяющим Слово № 1 и Слово № 2, является лишь отсутствие прямой, заявленной во вступлении, "привязки" к циклу.

Итак, анализ жанровой специфики трех гомилий древнейшего дидактического ядра древнерусских четьих сборников "Златоуст", считающихся русскими сочинениями, показал следующее:

1. "Слово в неделю о мытаре и фарисее" представляет собой самостоятельное звено в девятичленной группе гомилий. Относится к дидактическому поджанру "поучений" со следующей качественной характеристикой[29]:

– пятичленная композиция;
– амплификационный принцип построения текста;
– смысловая фигура как структурная единица текста.

Анализ художественной специфики, раскрывающий выбор автором изобразительных средств и способы их использования, показывает, что поучение это, оригинальное по происхождению, является значительным памятником славянской гомилетики.

II. Наблюдения над строением и стилем "Слова в неделю о блудном сыне" и "Слова в неделю пятую поста" позволяют подтвердить правомерность вывода о принадлежности этих гомидий перу другого автора и дать им следующую характеристику:

– "вторичная" (зависимая от иных жанровых структур) композиция;
– соблюдение сюжетно-последовательного принципа в построении текста;
– минимальное использование смысловых фигур;
– отсутствие ритмизирующих элементов в тексте.

Эта характеристика позволяет выделить определенные приметы авторского стиля, либо обозначить еще один поджанр в учительном красноречии — "беседу".

Решение этого вопроса на более объемном фактическом материале — тема будущего исследования.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979. С. 80.

2 См., напр.: Бегунов Ю.К. Древнерусская ораторская проза как жанр (к постановке вопроса) // Пути изучения древнерусской литературы и письменности. Л., 1970. С. 80.

3 Библиографию см.: Творогов О.В. Кирилл — епископ Туровский // Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI — первая половина XIV в. Л., 1987. С. 220–221; Климент. Кирило-методиевата традиция в славянския свят. // Кирилометодиевска библиография 1940–1980. София, 1983. С. 186–193.

[4] Однако, по мнению выдающегося структуралиста Ю.М.Лотмана, "уместно будет отметить, что в свете структурного анализа художественная простота раскрывается как нечто, прямо противоположное примитивности",— и далее: "отнюдь не любовь к парадоксам заставляет утверждать, что художественная простота сложнее, чем художественная сложность, ибо возникает как упрощение последней на ее фоне".— Лотман Ю.М. Лекции по структуральной поэтике. Тарту, 1964. С. 54.

[5] Picchoor. Върху изоколните структури в средневековната славянска проза // Литературна мисъл. XXIV, 1980, № 3. С. 79.

[6] Творогов О.В., Черторицкая Т.В. Златоуст // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. XXXIX. С. 246.

[7] Горский А.В. О древних словах на святую Четыредесятницу // Прибавление к изданию творений святых отцев в русском переводе. 1858. Ч. 17. С. 49—64.

[8] Подробный критический обзор см.: Иванова К. Цикъл постни поучения за неделите на Четыредесетница // Климент Охридски. Събрани съчинения. София, 1977. Т. 2. С. 623—630.

[9] Виноградов В.П. К вопросу о литературных источниках, составе и происхождении древне-славянской группы поучений на Четыредесятницу // Библиографическая летопись. Издание Императорского Общества любителей древней письменности. 1914. Вып. I. С. 97—98.

[10] Иванова К. Указ. соч. С. 628—630; Станчев К., Попов Г. Климент Охридски. София, 1988. С. 63.

[11] Гранстрем Е.Э. Иоанн Златоуст в древней русской и славянской письменности XI—XIV вв. // ТОДРЛ. М; Л., 1980. Т. XXXV. С. 345—376. №№ 26, 73, 85.

[12] Литературный энциклопедический словарь. М., 1987. С. 164.

[13] Там же. С. 39.

[14] В отличие от тирады как композиционной единицы торжественной гомилии,— см.: Еремин И.П. Ораторское искусство Кирилла Туровского // Лекции и статьи по истории древней русской литературы. Л., 1987. С. 224.

[15] Не имея возможности остановиться здесь на рассмотрении классификаций фигур и тропов ввиду обширности и неоднозначности этой проблемы, в основу понимания фигуры как единицы текста берем определение Цветана Тодорова: "Фигурой объявляется то, что поддается описанию в качестве фигуры. Фигура есть не что иное, как определенное расположение слов, которое мы можем назвать и описать".— Тодоров Ц. Поэтика // Структурализм: "за" и "против". М., 1975. С. 56.

[16] Лука 18, ст. 9—14; Лука 15, ст. 11—32.

[17] Марк 10, ст. 35—45.

[18] Имея в виду другие классификации, прежде всего — болгарских исследователей, считаем в данном случае удобным воспользоваться классификацией Ю.К.Бегунова. См.: Бегунов Ю.К. Ораторская проза Киевской Руси в типологическом сопоставлении с ораторской прозой Болгарии // Славянские литературы: VII Международный съезд славистов: Доклады советской делегации. М., 1983. С. 39.

[19] Неделя о мытари и о фарисеи, слово святаго Иоанна Златоустаго, патриарха Царяграда, поучение // Памятники древнерусской церковно-

учительной литературы / Под редакцией профессора А.И.Пономарева (далее — Памятники...). СПб., 1897. Вып. 3. С. 169.

[20] Там же. С. 170.

[21] Виноградов В.П. Указ. соч. С. 86.

[22] Алексеев А.А., Лихачева О.П. Библия // Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI — первая половина XIV в. С. 76.

[23] Некоторые "неясности" текста, также связанные с проблемой происхождения и художественных особенностей сочинения, рассматривались в работе В.П.Виноградова. См.: Виноградов В.П. Указ. соч. С. 89–95.

[24] Неделя о блуднем сыну, поучение святаго Иоанна Златоустаго, сказание евангелия от Луки // Памятники... С. 172.

[25] Толковое Евангелие Феофилакта. Синодальная типография. 1794. Л. 134 (4-го счета).

[26] В неделю 5-ю великого поста, поучение святаго отца нашего Иоанна Златоустаго, сказание от евангельских словес // Памятники... С. 189.

[27] Виноградов В.П. Указ. соч. С. 98–99.

[28] Там же. С. 96.

[29] Сопоставительно-количественные характеристики жанров "слово" и "поучение" приведены в исследовании: Станчев К., Попов Г. Климент Охридски. София, 1988. С. 66.

А.М.Зеленокоренный

"МЕЧИ ВЕРЕЖЕНИ" В "СЛОВЕ О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ"

Призыв "вонзить свои мечи вережени", обращенный автором "Слова о полку Игореве" к князьям — Ярославу и внукам Всеслава — постоянно вызывает трудности у переводчиков. Суть этих трудностей хорошо выразили Н.А.Мещерский и А.А.Бурыкин: "Как следует переводить причастие "вережени" не совсем понятно"[1]. Именно по этой причине в переводах появилось такое многообразие вариантов. Встречаются мечи "бесславные", "зазубренные", "негодные", "обесчещенные", "посрамленные", "постыдные" и т.д. Общее у всех этих эпитетов в том, что они придают слову "вережени" негативную окраску.

В древнерусской письменности глагол "вередити" употреблялся как в прямом его значении ("повредить", "причинить ущерб"), так и в переносном ("рассердить", "разгневить"). Прямое его значение встречается, например, в "Поучении" Владимира Мономаха: "И Бог невружена мя соблюде. И с коня много падах, голову си розбих дважды, и руцѣ и нозѣ свои вередих, в уности своей вередих, не блюда живота своего, ни щадя головы своея"[2]. В переносном значении глагол известен еще в XI в., например, в "Изборнике" 1076 г.: "Не укорихъ никого же, не вередихъ, и никого не оклеветахъ"[3].

Е.В.Барсов первым, пожалуй, обратил внимание на переносный характер слова "вережени" в данном контексте, но посчитал, что здесь мечи "вережени" — это мечи "постыдные". "В "Слове",— пишет он,— мечи внуков Всеславовых называются вережеными, т.е. попорченными; в переносном же смысле: постыдными"[4]. Похожей точки зрения стали придерживаться и некоторые современные переводчики. Например, у Андрея Чернова: "вережени" — "поврежденные мечи — это не только иссеченные, но и опозоренные мечи"[5]. Иногда, правда, встречается и противоположное мнение. Так, Г.Ф.Карпунин выражал полное несогласие даже с переводом слов "мечи вережени" как "мечи поврежденные". "Но почему мечи "поврежденные",— внятно никто объяснить не может"[6]. И тут же, на основе своего анализа созвучий, предлагает считать их не "поврежденными", а "завороженными", "заговоренными".

Между тем, в "Слове" речь как раз и идет о **поврежденных** мечах, поврежденных в боях, зазубренных и выщербленных в результате ударов по мечам противника или по его шлемам ("Яръ туре Всеволодѣ гремлеши о шеломы мечи харалужными"; "Изяславъ... позвони своими острыми мечи о шеломы Литовскія"). Естественно, что в боях мечи и затупляются, и повреждаются. Удивляться следу-

ет, наверно, тому, что участвовавшие в боях мечи, ставшие в результате этого "попорченными", "поврежденными", называются переводчиками "постыдными", "опозоренными" и т.д., а слову "вережени" придается резко отрицательный смысл.

Общепризнано, что в "Слове" "все оттенки обращений, их иерархия строжайше учитывались в междукняжеских отношениях"[7]. Великий киевский князь Святослав Всеволодович обращался к князьям "энергично, но почтительно" (выражение В.И.Стеллецкго)[8], "соблюдая феодальный этикет" (Д.С.Лихачев)[9]. В таком случае уважительный эпитет непременно должен был относиться и к их оружию, в данном случае — к мечам, ибо "меч — это и боевое оружие князей, и предмет их чести и славы, и атрибут их клятв, и многое другое"[10]. "Красота воину — оружие",— отмечалось в "Изборнике" 1076 г.

Представляется, что в ту эпоху расцвета культа княжеской чести не мог автор "Слова" говорить о мечах пренебрежительно или откровенно плохо, как это встречается в ряде нынешних переводов. Ни один князь не стал бы внимать никаким советам и призывам, если задевалась его честь. И автор "Слова" это безусловно учитывал.

Что такое "поврежденный" меч? Если меч поврежден в бою (независимо от характера этого боя), то в дружинной среде он пользовался уважением. Его можно сравнить только с храбрым воином, получившим ранение в "злой сече". Если мечи затуплены или зазубрены, то это показатель их частого использования в боях. Значит, князь — храбрый воин, не уклоняющийся от участия в сражениях. "Феодалы XII—XV вв. — воины, зачастую любившие лихие схватки и звон оружия. Они первыми врубались в гущу врагов, увлекая за собой других бойцов",— так характеризовал воинскую доблесть князей видный специалист в области древнерусского оружия А.Н.Кирпичников[11]. Мечи являются заслуженными и надежными, они не подвели князей, не нанесли урона их чести и славе, а может и не единожды спасали им жизнь. Такими мечами князья дорожат и гордятся ими. До наших дней сохранилась воинская традиция почитания израненного в боях оружия. Различные виды участвовавшего в боях и "поврежденного" вооружения занимают почетные места в музеях (например, меч Довмонта в музее г. Пскова) и на площадях населенных пунктов.

Составителю Словаря-справочника "Слова о полку Игореве" В.Л.Виноградовой в свое время понравился вариант Г.П.Шторма, у которого, по ее словам, "отличается экспрессивностью перевод слова "вережены": вонзите (в землю) свои мечи **бесславные**"[12]. Такая оценка являлась данью сложившейся традиции и господствовавшим в ту пору взглядам, и, в свою очередь, воспринималась последующими переводчиками как авторитетная рекомендация. В дальнейшем В.Л.Виноградова пересмотрела свой взгляд на этот термин и нашла очень удачное его объяснение, более полно отвечающее смыслу рас-

сматриваемой фразы: "вережен" — поврежденный в бою, славный — об оружии"[13].

Именно — "славный", т.е. заслуженный, надежный, достойный уважения, потому что, как показано выше, "поврежденный меч" — это предмет княжеской гордости.

Вместе с тем автор "Слова" своим призывом к Ярославу и внукам Всеслава подчеркивает, что эти мечи не следует применять в сражениях друг с другом, "брат с братом", что нужно вложить их в ножны и покончить с распрями перед угрозой внешней опасности, что междоусобицы как среди русских, так и среди полоцких князей облегчают "поганым" (половцам и литовцам) вторжения в их земли.

Таким образом выходит, что в данном контексте автор придал слову "вережени" не негативный, а четко выраженный положительный оттенок, отражающий характерное для дружинной среды уважительное отношение к мечу, как символу княжеской чести.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Слово о полку Игореве. Л., 1985. С. 474 (Биб-ка поэта. Большая серия. Изд. 3-е).

[2] Повесть временных лет. СПб., 1996. Изд. 2-е, испр. и дополн. С. 104 (Литературные памятники).

[3] См. Словарь-справочник "Слова о полку Игореве". М.; Л., 1965. Вып. I. С. 104. (Сост. В.Л.Виноградова).

[4] Барсов Е.В. "Слово о полку Игореве" как художественный памятник Киевской дружинной Руси. Т. III. Лексикология "Слова" (А-М). М., 1889. С. 83.

[5] Слово о полку Игореве. Изд. "Молодая гвардия". М., 1981. С. 181. (Школьная библиотека).

[6] Геннадий Карпунин. По мысленному древу. Новосибирск, 1989. С. 283.

[7] Югов А.К. Собрание сочинений в четырех томах. М., 1985. Т. 4. С. 122.

[8] Слово о полку Игореве. Изд. "Просвещение". М., 1965. С. 168.

[9] Лихачев Д.С. "Слово о полку Игореве" и культура его времени. Л., 1985. 2-е Изд., доп. С. 64.

[10] Косоруков А.А. Гений без имени. М., 1986. С. 124.

[11] Кирпичников А.Н. Великое Донское побоище // Сказания и повести о Куликовской битве. Л., 1982. С. 295. (Литературные памятники).

[12] Виноградова В.Л. "Слово о полку Игореве" в переводах Г.Шторма, С.Шервинского, Н.Новикова и А.Югова // слово о полку Игореве. Сборник исследований и статей. М.— Л., 1950. С. 423.

[13] Словарь-справочник "Слова о полку Игореве". С. 104.

В.М.Константинов, И.Г.Лебедев

НЕКОТОРЫЕ НОВЫЕ СВЕДЕНИЯ О "ЗЕГЗИЦЕ" В "СЛОВЕ О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ"

"На Дунаи Ярославнынъ глас слышить, зегзицею незнаем рано кычеть. "Полечу,— рече,— зегзицею по Дунаеви, омочу бебрян рукав в Каялъ рѣцѣ...".

"А Игорь князь поскочи горнастаем к тростію и бѣлым // гоголемъ на воду, въвръжеся на бръзъ комонь и скочи съ него босым влъкомъ, и потече к лугу Донца, и полетѣ соколомъ подъ мыглами, избивая гуси и лебеди завтраку, и обѣду, и ужинѣ".

Чем дальше во времени отстоим мы от создания "Слова..." и других шедевров древнерусской литературы, тем сложнее удается понять, что скрывается за теми или иными названиями, метафорами и сравнениями. Человек конца XX в. создал для себя искусственный мир, в котором все меньше места остается для элементов естественной природы. Деревья и травы, птицы и звери утратили когда-то крайне значимую роль источников жизненноважной информации. Их место в жизни человека заняли телевидение, радио, продукция полиграфии, и живые организмы, особенности их экологии и поведения стали чуждыми для большинства наших современников в так называемых цивилизованных странах. Именно эта отчужденность и становится главной преградой на пути понимания произведений культуры, созданных многие столетия назад. Наш современник, воспринимающий природу, не в силах понять, как, например, могут, в буквальном смысле, "говорить" бессловесные животные и растения, или почему высокородный князь уподобляется в "Слове" вредному и опасному хищнику волку. Для объяснения этих "непонятостей" исследователи часто пытаются создавать замысловатые теории, объединяют несоединимое и разделяют неразделимое. Утрата культуры общения с природой, способности восприятия и понимания многих естественных природных явлений, к сожалению, остается важной причиной непонимания древних текстов.

В то же время знание особенностей экологии и поведения природных объектов, понимание закономерностей взаимоотношения их друг с другом, с человеком и с различными элементами окружающей среды, способны подсказать исследователю значение многих давно забытых понятий, помочь в понимании элементов древнего языка и фольклора, восприятия общества и природы древними авторами. Использование биологических знаний при изучении элементов древней

культуры, исследовательское движение от понимания особенностей жизни элементов природы к пониманию возникновения тех или иных фактов и явлений истории, литературы, фольклора позволяет получить интересные результаты и по новому взглянуть на, казалось-бы, хорошо знакомые понятия и явления.

Вопрос о том, что за птица скрывается за названием "зегзица" или "зогзица", остается открытым до настоящего времени. Исследователи памятников древнерусской литературы, и в частности, "Слова о полку Игореве..." бьются над расшифровкой этого загадочного слова уже не первое десятилетие. Все рассматривавшие этот вопрос исследователи едины в одном — "зегзица" это птица (это следует из контекста всех древних произведений, где она упомянута), но вот какая? Мнения о том, что за птица фигурирует под этим названием сильно расходятся. Одни исследователи считают "зегзицу" кукушкой (А.С.Орлов, Л.А.Булаховский, И.Д.Пидопличко), другие видят в ней чайку, пигалицу, или чибиса (Н.В.Шарлемань, В.А.Козырев). Н.А.Мещерский, присоединившись к такому мнению, подчеркивает, что текст "Слова..." "вызывает образ именно водяной птицы, чайки, низко летающей над речной поверхностью и задевающей ее крылом, а отнюдь не связывается с представлением об обитательнице лесов кукушке" (цит. по: Энциклопедия "Слова о полку Игореве". Т. II. С. 220). "Зегзицу" считали ласточкой и зимородком и другими видами птиц. Вряд-ли целесообразно перечислять всех представителей авифауны, предлагавшихся на роль загадочной "зегзицы" в различные времена и разными исследователями.

Для человека, мало знакомого с природой вообще и с авифауной Центральной России, в частности, текст "Слова..." и немногих других памятников древнерусской литературы, в которых упомянута "зегзица", не дают сколько-нибудь значимых признаков для идентификации этого названия. Более того, особенности отражения реальности Даниилом Заточником (XII—XIII в., и переписывавшими его "авторами") еще более запутывают дело. В то же время, некоторые, упомянутые в первоисточниках детали поведения "зегзиц", да и само это странное слово, при детальном рассмотрении могут дать известную "пищу для ума" и приоткрыть завесу над "тайной зегзицы".

Для начала следует упомянуть, что берега рек Центральной и Южной России, в древности (до зарегулирования) были на значительном протяжении представлены т.н. заливными лугами — низменными пространствами, заливавшимися водой в период половодья. Особенности гидрологии этих территорий не давали им зарастать лесом, и использовались людьми для сенокосов и выпаса скота в мирное время, а во время военных действий были удобным местом для развертывания войск.

Для этих низменных пойменных территорий характерен своеобразный комплекс авифауны, состоящий из сравнительно небольшого

числа видов птиц. Н.А.Мещерский несомненно прав, указывая, что именно среди видов обитателей заливных лугов и следует искать "зегзицу", на что собственно, указывали и исследователи процетированные выше.

Наиболее заметными представителями фауны птиц заливных лугов, для упомянутых территорий являются чайки — представители рода Larus, более мелкие и изящные крачки — Sterna, и чибис (Vanellus vanellus) — один из немногих видов куликов, распространенный на основной территории Европы и зимующий по всему побережью Северной Африки. К сожалению, существующая сегодня в славянских языках, синонимичность слов чайка и чибис требует разъяснений, так как синонимами обозначаются совершенно разные как в биологическом, так и в поведенческом аспектах, виды. Систематические различия между этими птицами определяются на уровне подотрядов Lari — чайки и Charadrii — кулики. Все упомянутые птицы имеют известную внешнюю схожесть, так как окрашены в темно-белую цветовую гамму и обитают в приречных биоценозах. Именно этим, возможно, объясняется то, что слабое знание птиц, привело к синонимизации их названий.

Однако имеющие некоторое внешнее сходство чайки, крачки, кулики, значительно различаются деталями морфологии, особенностями поведения и вокализаций. В частности, систематически близкие чайки и крачки имеют ровный стремительный полет, обеспечиваемый равномерными взмахами крыльев. Голос чаек и крачек схож и представляет собой резкие высокие скрипучие звуки, подобные "крри-крри-крри". Возможно, что название "крачка" возникло именно, как звукоподражательное пронзительному крику птиц.

Значительно отличается от полета и крика чаек полет и крик чибиса. Чибисы летят не прямолинейно, а, как говорят,— "увалисто", "зигзагообразно", как бы сваливаясь с прямого направления то в лево, то в право, резко меняя направление полета. Крайне своеобразен голос чибиса, который птицы подают во время полета. Крик чибисов представлен заунывными протяжными звуками, резко меняющимися по высоте. Больше всего крик птиц похож на плач или громкие безутешные рыданья. Голос птиц "Уыи-уыи-кыии", иногда передаваемый словами "Чьи-вы, чьи-вы!" на столько характерен и своеобразен, что знающему голоса птиц человеку его невозможно ассоциировать с чем-либо иным, кроме жалобных, горьких рыданий и спутать с голосом, какой-либо другой птицы.

Другим, важным для идентификации, элементов поведения, является реакция чибисов на "врага", находящегося в непосредственной близости от гнезда или птенцов. Стараясь напугать потенциально опасных для птиц хищников и людей летящие чибисы буквально "падают" на них, складывая крылья в полете и расправляя их у самой земли. Такие "падения" являются характерной чертой поведения

именно чибисов и практически мало характерны для других птиц, обитателей низменных лугов. Именно эту реакцию чибисов на распростертые на земле трупы людей, описывает автор "Задонщины", указывая, что "зегзици... на трупы падоша". Приведенное древним автором описание поведения "зегзиц" настолько характерно, что упомянутое здесь же "кокуванье" — явно является ошибкой, на которую правильно указывает Н.А.Мещерский. Возможно, эта ошибка возникла при переписываниях первоисточника, из-за созвучия названий "зегзица" и "зозуля", хотя очевидно, что слово "зозуля" является звукоподражательным, копирующим крик кукушки "ко-ку" или "зо-зу".

Таким образом, казалось-бы малозначительные указания на особенности поведения — полет с "рыданиями" вдоль реки, "падения" на распростертые на земле трупы однозначно определяют "зегзицу" как чибиса.

Подобные же результаты дали и наши исследования этимологии слова "зегзица". К сожалению, отечественные словари древнерусского языка, в частности словарь И.И.Срезневского, не дают значения этого слова. Этимологические словари А.Г.Преображенского и М.Фасмера, также не дают приемлемого объяснения происхождения этого слова.

В поисках объяснения возникновения слова "зегзица", мы обратили внимание на его схожесть со словом "зигзаг" в значении — ломаная линия, резкое изменение направления движения. Именно словом "зизаг" наиболее точно описывается особенность "увалистого" полета чибиса. Словом близким к "зигзаг" должны были бы назвать чибиса наши древние пращуры, желая выделить самую характерную черту этой птицы в природе. Однако, наше предположение не подтверждалось данными словарей славянских языков, которые либо не содержали слова "зигзаг", либо указывали на его происхождение от французского (!?) zigzag — ломаная линия. Такие же результаты дал анализ индо-арийских, индийских и тюркских словарей. Только в арабском языке, нам с помощью Валерия Даниловича Осипова (устное сообщение) удалось обнаружить слова близкие к "зигзаг" по звучанию и значению, в частности слово "zakzak". В данном случае использовался Арабско-русский словарь Х.К.Баранова (М., 1976). В.Д.Осипов отмечает, что данный словарь тяготеет к египетской литературной норме и является наиболее полным среди отечественных словарей. Звук "k" в приведенных словах, более твердый чем русское "к", и может быть передан как "g", или "kg".

В данном словаре "**zakzak**" соответствует русским словам: **чибис, ржанка, зуек.**

Словарь Dictionnaire de poche arabe-francais (сост. Mitri Elias), передающий литературную и разговорную норму Египта переводит "**zakzak**" на французский, как "pluvier" — чибис, ржанка, зуек.

Кроме вышеизложенного необходимо добавить, что в дельтовой, низменной, пойменной части р. Нил существует город с названием аль(аз) Заказик, которое переводится как Чибис.

Зигзицею называют чибиса и не в столь отдаленных от нас районах. Оказалось, что так называют чибиса в некоторых областях Украины.

Эти наши небольшие исследования о возможном происхождении названия "зигзица" и сопоставление ее описания в "Слове о полку Игореве" с поведением чибиса (Vanellus vanellus) позволяют нам добавить некоторые новые сведения к давно ведущемуся спору среди специалистов.

В.Л.Кляус

"СЛОВО О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ" И СЛАВЯНСКАЯ ЭПИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

(Сюжет соревнования молодца с солнцем)

Тема "Слово о полку Игореве" и фольклор издавна привлекала внимание исследователей. Особенный интерес здесь вызывают поиски связей и соотношений "Слова" с эпическими произведениями, так как народный эпос, несомненно, оказал влияние на жанровый характер и поэтику этого памятника древнерусской литературы[1]. Настоящая статья является опытом сопоставления "Слова о полку Игореве" и текстами славянской эпической традиции, на которые еще не обратили внимание исследователи древнерусской литературы.

В ряде эпических текстов, записанных в XIX-XX вв. южнославянскими и восточнославянскими собирателями фольклора зафиксирован сюжет о соревновании молодца с солнцем. Этот круг произведений подробно анализируется в монографии Ю.И.Смирнова "Славянские эпические традиции"[2]. На основании имеющихся записей Ю.И.Смирнов построил эволюционную цепочку, показывающую основные этапы развития сюжета и происходивших в нем изменений. Как следует из работы, сюжет имеет архаичный характер, и время его возникновения относится к периоду праславянской общности.

На основе сюжетной эволюционной цепочки и анализа текстов, который проделан Ю.И.Смирновым, можно дать такую обобщенную схему древнего сюжета о соревновании молодца с солнцем:

I. Молодец имеет волшебного коня, молодец имеет солнечную природу.

II. Молодец и солнце вступают в спор: кто первым достигнет края земли.

III. Молодец обгоняет солнце — мнимая победа молодца.

IV. Молодец спит, солнце обгоняет молодца — временное поражение молодца.

V. Конь (дочь, сестра солнца) будит молодца.

VI. Молодец первый достигает края земли — победа.

VII. Выиграв спор, молодец женится на дочери или сестре солнца (молодец становится солнцем ?)

На наш взгляд, элементы этой сюжетной схемы присутствуют в "Слове о полку Игореве". Обратимся непосредственно к тексту

"Слова" и к некоторым исследованиям, раскрывающим характер его героев.

I. Молодец имеет волшебного коня, молодец имеет солнечную природу.

Во всех редакциях и версиях эпического сюжета, главный атрибут коня героя — скорость[3].

В "Слове" встречается 8 упоминаний коней — в словоформах "комони" (6 раз), "иноходец" (1 раз), "конь" (1 раз). Эпитет "бръзый" (быстрый, скорый) встречается четыре раза, при этом по отношению только к коню (коням) князя Игоря (3 раза) и его брата Всеволода (1 раз)[4]. Эпитет "бръзый" в данном случае, возможно, является не просто постоянным эпитетом, а имеет определенную смысловую нагрузку, характеризуя атрибут коня кн. Игоря, его особую быстроту. Замечательно, что все кони "Слова" связаны только с образами и действиями русских князей, противники (половцы) кн. Игоря ("Игоря-молодца") как бы вообще их не имеют.

В одной из ранних форм эпического сюжета рассказывается о молодце, который хочет светить вместо солнца. Ю.И.Смирнов делает осторожное предположение, что за этим, возможно, скрывается мифологическая основа[5].

А.Н.Робинсон отмечает, что княжеский род Ольговичей, которому принадлежал Игорь, видимо, был связан в преданиях современников с культом солнца[6]. Исследователь сопоставил родословную таблицу Ольговичей и их родственников с таблицей солнечных затмений на Руси и обнаружил, "что на протяжении столетия 13 князей Ольговичей и их родственников умерли или погибли в боях в более или менее близком хронологическом отношении к солнечным затмениям"[7]. Возможно, именно поэтому, отмечает А.Н.Робинсон, решение Игоря продолжать поход после затмения 1 мая 1185 г., а также то, что он, ***вопреки*** ему, благополучно возвратился из плена, закрепив союз с половцами, поход Игоря произвел сильнейшее впечатление на современников и послужил сюжетной основой величайшего произведения древнерусской литературы[8].

II. Молодец и солнце вступают в спор: кто первым достигнет края земли.

В "Слове" говорится о том, что кн. Игорь, не поверив предзнаменованию, вступает в спор с солнцем[9]:

Тогда Игорь възрѣ
на свѣтлое солнце
и видѣ от него тьмою
вся своя воя прикрыты (с.10)

Архаичный сюжетный слой, в котором просматривается непосредственно спор "Игоря-молодца" со светилом не исчез бесследно

из текста памятника. Обращаясь к своей дружине, кн. Игорь говорит:

1. *а всядемъ, братие,*
на свои бръзыя комони,
да позрим
синего Дону (с. 10)

2. *Хощу бо, — рече, — копие приломити*
конець поля Половецкаго (с. 10)

В этих словах "Игоря-молодца" видно и его стремление достичь конца земли (синий Дон, конец поля), и то, что у него (равно его дружины) есть быстрый конь (кони). Этих быстрых коней упоминает и Всеволод, родной брата кн. Игоря:

Сѣдлай, брате,
свои бръзыи комони,
а мои ти готови,
осѣдлани у Курьска напереди (с. 11—12)

Картина взаимоотношений солнца и "Игоря-молодца", их споры вновь проявляется в эпизоде, в котором повторяется описание солнечного затмения:

Тогда въступи Игорь князь в златъ стремень
и поѣха по чистому полю.
Солнце ему тъмою путь заступаше (с. 12)

Началось соревнование между "Игорем-молодцем" и солнцем. Кн. Игорь вступает в "злат стремень"[10] своего коня и едет по "полю".

На этот спор "Игоря-молодца" с солнцем в "Слове" наслаивается еще один конфликт — с половцами. Кн. Игорь или одержит над ними победу или будет убит в бою:

... хощу главу свою приложити,
а любо испити шеломомь Дону. (с. 11)

Интересно, что одним из условий спора в эпическом сюжете о молодце является смерть героя, если он проиграет соревнование[11].

Половцы — коллективный противник "Игоря-молодца" — двигаются туда же, куда и он: к "Дону великому", к "концу земли":

А половци неготовами дорогами
побѣгоша къ Дону великому (с. 12)

Замещение солнца половцами в "Слове", на первый взгляд, противоречиво и не имеет логики. Но подобная замена солнца образами этнических противников — "черным арапом", "турком", "евреями", "пашой" происходила и в народном эпосе[12]

Далее в "Слове" снова появляется образ границы земли, но так как соперники (и прежде всего "Игорь-молодец") уже в пути, то их две — спереди и сзади:

1. *Игорь к Дону вои ведетъ!* (с. 12)
2. *О Руская земле! Уже за шеломянемъ еси!* (с. 13)

Последняя строка неоднократно рефреном звучит в тексте "Слова", акцентируя внимание на теме границы.

III. Молодец обгоняет солнце — мнимая победа молодца.

Первый бой кн. Игоря с половцами окончился поражением последних. Но эта победа кн. Игоря оказалась мнимой, так как впереди его ждали более тяжелые испытания. Исследователи "Слова", характеризуя данную часть памятника, говорят о его особой ритмичности, показывающей бодрость, быстроту действий и передвижений Игорева войска[13]:

1. *и рассушясь стрѣлами по полю*
   помчаша красныя дѣвкы половецкыя (с. 13)
2. *начашя мосты мостити по болотомъ*
   и грязивымъ мѣстомъ (с. 13)

IV. Молодец спит, солнце обгоняет молодца — временное поражение молодца.

Четвертый элемент схемы сюжета соревнования молодца с солнцем мы охарактеризовали как "временное поражение" молодца, когда он спит, а солнце его обгоняет. То же в "Слове о полку Игореве":

1. *Дремлетъ в полѣ Ольгово хороброе гнѣздо.*
   Далече залетѣло! (с. 14)

А в это время:

1. *Гзак бежитъ сѣрымъ влъкомъ.*
   Кончакъ ему слѣдъ править къ Дону великому (с. 14)
2. *половци идуть отъ Дона,*
   и отъ моря (с. 14)

Исследователи отмечают, что в данной части "Слова о полку Игореве" вообще, по сравнению с предыдущими, развитие сюжета замедленно, именно здесь описание событий прерывается пространными лирическими отступлениями автора, его размышлениями, экскурсами в историю, обращением к русским князьям[14].

Замедлены также и действия героев "Слова", они почти не продвигаются вперед:

1. *Яръ туре Всеволодѣ!*
   стоиши на борони (с. 15)
2. *Игорь плъкы заворочаетъ* (с. 16)

Темнота, тишина, забытье, сон, смерть — главные характеристики кн. Игоря, русских и происходящих событий в этом эпизоде "Слова":

1. *чръныя тучя с моря идутъ,*
   хотятъ прикрыти 4 солнца (с. 14)
2. *Кая раны дорога, братие, забывъ чти*
   и живота [о Всеволоде] (с. 15)
3. *а сицей рати не слышано!* (с. 16)
4. *А Игорева храбраго плъку не крѣсити!* (с. 17)

5. *А Святъславь мутенъ сонъ видѣ* (с. 19)
6. *Темно бо бѣ въ 3 день:*
два солнца помѣркоста,
оба багряная стлъпа погасоста,
и с нима молодая мѣсяца
Олегъ и Святъславъ
тъмою ся поволокоста
и въ морѣ погрузиста (с. 19–20)
7. *На рѣцѣ на Каялѣ тьма свѣтъ покрыла* (с. 20)
8. *Нъ уже, княже Игорю,*
утрьпѣ солнцю свѣтъ (с. 23)

Здесь "Игорь-молодец" уже не на своем коне, и это "помнит" "Слово":

Ту Игорь князь высѣдѣ изъ сѣдла злата (с. 19)

А половцы в это время двигаются:

по Руской земли прострошася половци (с. 20)

V. Конь (дочь, сестра солнца) будит молодца.

Пятому элементу схемы сюжета о соревновании молодца с солнцем в "Слове о полку Игореве" соответствуют эпизоды плача Ярославны и начало бегства кн. Игоря.

Ярославна обращается к силам природы — Ветру, Днепру Славутичу (воде) и Солнцу. Характерно, что к солнцу — в заключении своего плача, который, как считают исследователи, является своеобразным языческим заклинанием[15]. Им она пробуждает "Игоря-молодца" "от сна", т.е. выполняет то, что обычно в эпическом сюжете делает конь:

Игорь спитъ,
Игорь бдитъ,
Игорь мыслию поля мѣритъ
отъ великаго Дону до малаго Донца (с. 28)

В эпической традиции героя также может разбудить жена или мать[16].

Но "Игоря-молодца", кроме Ярославны, будит и Овлур, который вместе с конем (!) ждет героя:

Комонь въ полуночи Овлуръ свисну за рѣкою;
велить князю разумѣти:
князю Игорю не быть!
Кликну,
стукну земля,
въшумѣ трава (с. 28)

VI. Молодец первый достигает края земли — победа.

"Игорь-молодец" садится на своего коня и скачет на Русь. Половцы пытаются его догнать и не могут этого сделать:

1. *А Игорь князь поскочи ...*
Въвръжеся на бръзъ комонь (с. 28)
2. *на слѣду Игоревѣ ѣздить Гзакъ с Кончакомъ* (с. 29)

Кн. Игорь возвращается на Русь (победа "Игоря-молодца")!

Интересно, что во время возвращения кн. Игоря домой в "Слове" говорится, что его конь был загнан:

Коли Игорь соколомъ полетѣ
Тогда Влуръ влъком потече,
труся собою студеную росу:
претръгоста бо своя бръзая комоня. (с. 28)

Но гибель необычного коня героя встречается и в некоторых версиях эпического сюжета[17].

VII. Выиграв спор, молодец женится на дочери или сестре солнца (молодец становится солнцем?).

Присутствует в "Слове о полку Игореве" и седьмой элемент схемы сюжета о соревновании молодца с солнцем — женитьба. Причем, в двойном виде: в скрытом — кн. Игорь возвращается к Ярославне, своей супруге; и в явном — сын кн. Игоря женится на Кончаковне, и, таким образом, кн. Игорь роднится с половцами:

Рече Кончакъ ко Гзѣ:
"Аже соколъ къ гнѣзду летитъ,
а вѣ соколца опутаевѣ
красною дивицею" (с. 30)

При этом "не забыто" в "Слове" и то, что "Игорь-молодец" становится солнцем:

Солнце свѣтится на небесѣ —
Игорь князь въ Руской земли (с. 30)

Казалось бы, не соотносится с ранней формой эпического сюжета возвращение в "Слове" кн. Игоря на Русь. Но, обращаясь к эпической традиции, мы видим, что в некоторых его более поздних версиях условием победы было в том, чтобы достигнуть какого-либо места (края земли и др.), но и вернуться туда, откуда началось соревнование[18].

Отметим, что еще один герой "Слова" имеет очень похожие взаимоотношения с солнцем. Характеризуя князя Всеслава, автор "Слова" говорит:

Всеславъ князь людемъ судяше,
княземъ грады рядяше,
а самъ въ ночь влъкомъ рыскаше:
изъ Кыева дорискаше до куръ Тмутороканя,
великому Хръсови влъкомъ путь прерыскаше (с. 26)

Этот фрагмент текста понимается по разному: Всеслав рыскал до рассвета[19]; он мог производить солнечное затмение[20]. Словари слово "прерыскаше" переводят как "перебегать", "пересекать" (путь)[21].

А.Н.Робинсон в своем исследовании о солнечной символике "Слова" пишет, что род Всеславичей, противопоставленный и являющийся противником Ольговичей, также в представлении современников был связан с культом солнца[22]. На наш взгляд, в "Слове" упоминается какая-то эпическая песнь о Всеславе, в которой рассказывалось о том, как он ***обгонял*** Хорса — солнечное божество.

Автор "Слова", испытывавший явные симпатии к князю Игорю, одному из Ольговичей, поэтому, видимо, не случайно, создавая свое произведение, обратился к схожему кругу мифолого-эпических представлений, при этом, конечно, придав им иной смысл и звучание.

Если наше предположение о том, что в тексте "Слова о полку Игореве" присутствует слой, восходящий к эпическому сюжету о соревновании молодца с солнцем, — верно, то это является еще одним доказательством эпического характера величайшего памятника древнерусской литературы и того, что автор "Слова" при создании произведения опирался на богатейшую традицию народного эпоса. С другой стороны, то, что "Слово" испытало влияние эпических песен о споре молодца и солнца, является косвенным подтверждением существования на Руси в XII столетии ранних эволюционных форм данного сюжета, которые не зафиксированы в записях былинной поэзии XVIII-XX вв.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Никифоров А.И. О фольклорном репертуаре XII–XVIII вв. // Из истории русской советской фольклористики. Л.,1981. С. 143–204; Андрианова-Перетц В.П. Древнерусская литература и фольклор. Л., 1974. С. 38–43; Лихачев Д.С. "Слово о полку Игореве" и культура его времени. Л., 1978. С. 12–26.

[2] Смирнов Ю.И. Славянские эпические традиции. М., 1974.

[3] Там же. С.169, 172, 180.

[4] Словарь-справочник "Слова о полку Игореве". Вып. 1–6. М. Л., 1965.

[5] Смирнов Ю.И. Славянские эпические традиции. М., 1974. С. 170.

[6] Робинсон А.Н. Солнечная символика в "Слове о полку Игоресе" // "Слово о полку Игореве". Памятники литературы и искусства XI–XVII в. М., 1978. С. 7–58.

[7] Робинсон А.Н. Литература Древней Руси // История всемирной литературы. Т.1. М., 1984. С. 428.

[8] Там же. С. 429.

[9] Слово о полку Игореве (под ред. В.П.Андриановой-Перетц). М. Л., 1950. Текст памятника цитируется по этому изданию с указанием страниц.

[10] О символике золота и его связи с солнцем см. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 283–286.

[11] Смирнов Ю.И. Славянские эпические традиции. М., 1974. С. 182.

[12] Там же. С. 195–241.

[13] Лихачев Д.С. "Слово о полку Игореве". Историко-литературный очерк. М., 1982. С. 77.

[14] Лихачев Д.С. "Слово о полку Игореве" и культура его времени. Л.,1978. С. 208; Лихачев Д.С. "Слово о полку Игореве". Историко-литературный очерк. М., 1982. С. 58–73, 77–79.

[15] Сапунов Б.В. Ярославна и древнерусское язычество // "Слово о полку Игореве" — памятник XII века. М; Л.,1962. С. 321–329.

[16] Смирнов Ю.И. Славянские эпические традиции. М., 1974. С. 195–196, 205.

[17] Там же. С. 236.

[18] Там же. С. 164–165, 172–173, 177, 197–198, 210–214.

[19] Слово о полку Игореве (под ред.В.П.Андриановой-Перетц). М; Л., 1950. С. 459

[20] Святский Д. Астрономические явления в русских летописях с научно-критической точки зрения. СПб., 1915. С. 17.

[21] Словарь русского языка XI–XVII в. М., 1994. Т. 19.

[22] Робинсон А.Н. Солнечная символика в "Слове о полку Игореве" // "Слово о полку Игореве". Памятники литературы и искусства XI–XVII в. М., 1978. С. 28–32.

А.А.Гогешвили

СТАРОФРАНЦУЗСКИЙ ГЕРОИЧЕСКИЙ ЭПОС И "СЛОВО О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ"

Когда гуманитарные и общественные науки вынуждены некоторый период развиваться, а точнее, влачить существование в условиях жесткого идеологического прессинга, очень полезно возвращаться к повторному рассмотрению и анализу результатов, полученных в этот период, поскольку совершенно естественно предполагать, что они определялись или, по крайней мере, интерпретировались в соответствии со старой и печальной истиной — quod principi placiut, legis habis vigo-rem. Так обстоит дело и в той специальной области истории русского языка и культуры, той комплексной дисциплине, которая изучает "Слово о полку Игореве" и которая, право, заслужила право называться "Слововедением" и даже лучше бы без всяких кавычек.

Специалистам и людям заинтересованным не надо напоминать о яростных баталиях 50—60-х гг., развернувшихся вокруг проблемы оригинальности и виргинальности предмета национальной гордости, чудом сохранившегося свидетельства существования древнерусской эпической поэзии, причем поэзии удивительно высокой пробы. Одним из аргументов, выдвигавшихся скептиками позднейшей поры (А.Мазон, А.А.Зимин, несколько ранее — М.И.Успенский, Дж.Феннел и некоторые другие) в доказательство позднего происхождения Мусин-Пушкинского текста "Слова" (в дальнейшем в необходимых случаях — С 1800), являлась, по их мнению, несомненная зависимость стилистики, прежде всего, фразеологии и других нарративных и художественных компонентов С 1800 от "Поэм Оссиана" Джеймса Макферсона. На том же настаивал один из первых скептиков О.И.Сенковский: «Над "Словом о полку Игоря" носится в нашем уме сильное подозрение в мистификации, оно крепко пахнет Оссианом; его фразы словно выкроены по Макферсоновым; его обороты и выражения большею частью принадлежат слогу XVIII в.[1]. Надо отметить, что и верные поклонники, можно даже сказать, апологеты и пропагандисты "Слова" (Н.М.Карамзин, М.М.Херасков), не раз указывали на сходство поэтических приемов автора "Слова" и Макферсона, более того, — сами первоиздатели не сомневались, что "Любители Россiйской словесности согласятся, что въ семъ

оставшемся намъ отъ минувшихъ вѣковъ сочинении видѣнъ духъ *Оссіановъ*, слѣдовательно и наши древние герои имѣли своихъ *Бардовъ*, воспѣвавшихъимъ хвалу»[2].

В советском "Слововедении" первые скептики задним числом заработали устойчивые и очень "способствующие" объективной научной дискуссии эпитеты и характеристики. За ректором Московского университета и академиком М.Т. Каченовским прочно закреплено было определение — "злой зоил", высказанное, кстати, Пушкиным совсем по другому поводу, а скептическое мнение О.И. Сенковского, чл.-корреспондента Петербургской АН, филолога и этнографа, владевшего многими европейскими и восточными языками, аннигилировалось самоуверенно-презрительным — "обывательский уровень суждений". Об инсинуациях, выпавших на долю А.Мазона (только что не "агент империализма"), я просто не хочу говорить. Однако такие "сильные научные доводы" закономерно вызывают желание выяснить, каким образом образованнейшие люди пушкинской эпохи (Херасков, Карамзин, Каченовский, Сенковский, Давыдов и др.) и такие признанные авторитеты в русистике и славяноведении, как проф. Мазон могли так опростоволоситься, так грубо ошибаться в определениях факта сходства межу С 1800 и творениями Макферсона. Поскольку скептики, а тем более защитники аутентичности "Слова", заниматься этим, — что показалось мне весьма странным, — в своем увлечении политизированной полемикой никогда всерьез не собирались, труд сплошного сопоставления содержания и поэтической субстанции всех произведений "почтенного", но притом весьма утомительного для нынешнего восприятия, сентиментального до приторности "каледонского барда" пришлось взять на себя. Такой сопоставительный анализ в соединении с оценкой исторической, литературной и культурной ситуации XVIII в. в России и Западной Европе в плане возможности возникновения подделки литературно-исторического раритета позволил прийти к очень интересным результатам: не то чтобы "Слово" просто "крепко пахнет Оссианом", но ультрапатриотам впору предполагать, что Джеймс Макферсон, кроме заимствований у Гомера, Виргилия, Ариосто, Мильтона и других авторов самых различных эпох, бессовестно списывал у авторов "Слова" и "Задонщины"; можно также было бы заявить в ключе недавнего стиля нашей компаративистики, что несомненные и прямо-таки возмутительные параллели и даже тождества во фразеологии, образах, мотивах и сюжетных элементах "Слова о полку Игореве" и "Поэм Оссиана" возникли в результате "враждебных происков буржуазных ученых-космополитов, всеми способами стремящихся принизить величие и самобытность русской литературы и культуры в целом".

Если же говорить серьезно, то результаты сравнения могут быть кратко охарактеризованы следующим образом:

— Культурно-историческая конъюктура в европейской политике, литературе, искусстве и историографии эпохи открытия "Слова о полку Игореве" была весьма благоприятна для создания подделок всех родов и видов. Бесчисленные "открытия" старинных рукописных памятников прокатились волной по Европе: в конце XVIII и начале XIX вв. разразилась настоящая пандемия литературных подлогов, обманов и подделок. В число таковых нужно включить сочинения английского поэта Т.Чаттертона — "Бристольская трагедия", "Элла" и др., — которые он выдавал за найденные в монастырской библиотеке старинные рукописи, псевдосредневековую "Поэзию Клотильды" французского маркиза Ж.-Э. де Сюрвиля, стилизацию и прямую подделку "народных песен древних бретонцев" де ла Вильмарке и многое другое. Открытие "Слова о полку Игореве" в России несомненно сыграло инициирующую роль в обращении Вацлава Ганки к стилизационным подделкам старочешских летописных и поэтических текстов. О не менее продуктивной деятельности русских фальсификаторов и стилизаторов XIX в. можно узнать из работы А.И.Пыпина — Подделки рукописей и народных песен (СПб., 1898).

Литературные подделки и стилизации стимулировались патриотическими устремлениями в соединении с политическими целями, модой на "старину" и, не в последнюю очередь, меркантильными интересами. К этому всеевропейскому ажиотажу надо добавить специфику XVIII-го — "героического века" России с его пробудившимся интересом к отечественной истории и древнерусской литературе, создававшим престижность положения собирателя и открывателя отечественных историко-литературных раритетов, с ростом национального самосознания и с рождением "новой" эпической поэзии, откликавшейся на громкие победы в войнах со Швецией и Турцией бесчисленными торжественными одами, поэмами и "ироическими песнями" во славу Петра, Потемкина, Румянцева, Суворова и других полководцев бурной екатерининской эпохи. Античные реминисценции в "Слове" могут быть отнесены и к XVIII в. в свете того факта, что со времен Петра и не без участия его властной руки сюжеты и темы древнегреческой и латинской классики, образы и имена римских богов и героев в аллегорических и символических функциях получили широкое распространение в русской литературе XVIII в., и прежде всего — в тех самых панегирических одах и "ироических поемах", проникли в обиходную речевую практику образованных слоев общества, стали своеобразным показателем светскости и "бонтонности".

— Установление неаутентичности высокохудожественной подделки — трудная задача даже для высококвалифицированных специалистов. Категоричные заключения о подлинности произведения признанных знатоков в соответствующей области, экспертов с миро-

вым именем, как показала деятельность голландского художника Хана ван Меегерена, нередко завершаются для них сокрушительным конфузом. И Макферсону удалось ввести своей стилизацией в заблуждение на первых порах всю Европу прежде всего потому, что в своих сборных композициях он использовал первоклассный поэтический материал, по сути, — золотой фонд тропов, мотивов и образов всей античной и средневековой поэзии, умело комбинируя многочисленные и разные источники и наведя на свое создание маскирующую ретушь национально-фольклорной традиции.

- Между "Словом о полку Игореве" и произведениями Макферсона устанавливаются следующие ясно различимые корреляции:

- Сходство на сюжетном уровне, главным образом, между "Словом" и "Фингалом" (тематическая идея "гибельного, несчастливого похода"), поддерживаемое общностью набора фабульных элементов и мотивов, как-то — вторжение иноземцев, патриотические призывы выступить на защиту отечества, междуусобная борьба за власть, сцены выступления в поход с картинами "устроения полков" и военным парадом, батальные картины, описания зловещих знамений и снов, образы самонадеянного молодого воителя-бахвала и юного самоотверженного храбреца, гибнущего в одиночку без братской помощи, образ убеленного серебряной сединой мудрого и опытого правителя, сетующего на плохие времена и раздоры среди своих вассалов, противопоставления старого и нового поколения властителей и песнетворцев-бардов, дедов и внуков.

- Полная аналогия в жанровом и композиционном аспектах: смешение плачей и слав, "прерывистая" манера изложения с многочисленными историческими и лирическими отступлениями, ослабленность фабулы, невнимание к событийной линии повествования.

- Псевдоязыческое впечатление, которое производят при поверхностном подходе поэмы Оссиана и "Слово о полку Игореве", при сильнейшей зависимости поэтики и авторских морально-этических позиций от Библии.

- Сходство по сильно выраженному авторскому началу в "Слове" и произведениях Макферсона, лиризму и "психологизму", отражающемуся в активном вовлечении пейзажно-природных элементов в логику и эмоциональный ряд повествования.

- Сходство просодических характеристик: ритмичная проза, периодически сменяющаяся участками, близкими к стихотворной структуре. Бесспорное сходство на звукописном уровне в части использования Макферсоном аллитерационных связей и внутренних комплексных созвучий.

- Обширные и очень близкие совпадения в поэтическом лексиконе, на фразеологическом уровне, в образно-метафорических характеристиках персонажей, фабульных ситуаций, микротем и мотивов, в ряде случаев пока не поддающиеся объяснению путем сведения к из-

вестным нам и указываемым Макферсоном, под видом типологических аналогий, литературным источникам.

Не имея возможности привести здесь развернутое изложение в защиту всех высказанных положений, приведу доказательства их справедливости только на лексико-стилистическом и образно-метафорическом материале в виде наиболее легко воспринимаемых фразеологических и синтаксических параллелей, характерных тропов и формульных оборотов.

В их числе: "Фингал... и Коннал ... словно два столпа огневых"[3] (Фингал. Кн. V. С. 56); — ср., о Игоре и Всеволоде: **Оба багряная столпа погасоста;**

"Вихрь с возмущенного моря рассеял густой туман" (Фингал. Кн. II. С. 30); — **прысну море полунощи, идутъ сморци мьглами;**

"Тогда Фингал взглянул на вождей своих" (Фингал. Кн. III. С. 37); — **Тогда Игорь възрѣ на свѣтлое солнце...;**

"Они (барды) воспевали... вождей минувших времен" (Фингал. Кн. III. С. 41); — **Боянѣ бо вѣщ ий ... пѣс(н)ь пояше старому Ярославу, храброму Мстиславу** и т.д.;

"Дуб отряхнул листву вокруг меня (Фингал. Кн. IV. С. 45); — **а древо не бологомъ листвие срони;**

"Щиты темно-бурые' расколоты надвое и, дробясь, разлетается сталь их шлемов. Они бросают наземь оружие" (Фингал. Кн. V. С. 51); — **Поскепаны саблями калеными шеломы оварьскыя..., сулици своя повр ъг оша, а главы своя поклониша...**

"Над нею склоняется древо" (Фингал. Кн. V. С. 56); — **А древо съ тугою къ земли преклонилось;**

"Вернется ли вновь Оссианова юность... (Макферсон. Война Инис-тоны. С. 77); — **А чи диво ся, братие, стару помолодити?**

"...пошли они как грозовые тучи... их края обвивает молния" (Война Инис-тоны. С. 79); — **чръная тучя съ моря идутъ а въ нихъ трепещуть синии млънии;**

"О бард старинных времен..." (Темора. Кн. I. С. 178); — **О Бояне, соловию стараго времени;**

"Сила лесов полегла под его копьем" (Суль-мала с Лумона. С. 253); — **Уже пустыни силу прикрыла...;**

"Не было рядом с тобой ни щита Кухулина, ни копья твоего отца. Благословенна будь душа твоя, Кормак, юным померкнул ты!" (Темора. Кн. I. С. 178);

Не бысть ту брата Брячяслава, ни другаго Всеволода. Одинъ же изрони жемчюжну душу...

"Часто я бился и часто победу одерживал в битвах копий. А ныне слепой, и скорбный, и беспомощный я скитаюсь с людьми ничтожными. Ныне, Фингал, я не вижу тебя с твоим воинственным племенем" (Фингал. Кн. IV. С. 43). Вспомним сетования старого Святослава, который и не дал бы своего гнезда в обиду, да окружен

"людьми ничтожными" — князьями, занятыми своими эгоистическими интересами, говорящего своему брату Ярославу черниговскому: **А уже не вижду власти сильнаго, и богатаго, и много вои брата моего Ярослава с его татранами, шельбирами и** прочими "воинственными племенами".

"Фингал, о муж битвы! Рано ты начал совершать бранные подвиги". И еще раз: "Рано ты в славе сравнялся с твоими отцами" (Темора. Кн. III. С. 195); — **О моя сыновчя Игорю и Всеволоде! Рано еста начала Половецкую землю мечи цвѣлити...**

"Он вспоминает старинные брани, когда бились его отцы! "(Темора. Кн. III. С. 195), ср. "**помняшеть бо, рече, първыхъ временъ усобице**".

Здесь приведена только часть из выявленных лексико-стилистических параллелей, но и она, полагаю, достаточна, чтобы прийти к выводу, что суждения так называемых скептиков находились на не столь уж "обывательском уровне".

Конечно, это не значит, что их мнения о прямой зависимости "Слова" от "Поэм Оссиана" так же основательны, как их ощущения близкого сходства *поэтических характеристик* текста С 1800 и сочинений шотландского мистификатора, как их интуитивные прозрения, что автор "Слова" был неплохо знаком с латинскими классиками, с Вергилием и Горацием, с Цицероном и Квинтиллианом.

В 1792 г. вышло русское двухтомное издание оссиановских поэм в переводе Е.И.Кострова, хотя первое знакомство с творчеством "шотландского барда" состоялось в России почти одновременно с английским изданием произведений Макферсона. Переводы Кострова легли в основу русской моды на поэзию Оссиана, которая оказала сильное влияние на творчество Г.Р.Державина, Н.М.Карамзина, В.А.Озерова, Н.Гнедича и самого Пушкина.

Нельзя отрицать, что в чисто хронологическом аспекте существует возможность прямого влияния творчества Макферсона на поэтику списка Мусина-Пушкина, первые признаки существования которого обнаруживаются в конце 80-х -самом начале 90-х гг. XVIII в. Однако из отмеченных бесспорных сходств наиболее корректным в методологическом отношении и максимально продуктивным будет вывод не о зависимости "Слова о полку Игореве" от "Поэм Макферсона" или, в шутку, вторых от первого, а совершенно естественное предположение о некоторой общности литературных источников, определивших основные составляющие нарративной части и поэтических составляющих стиля обоих произведений.

Это довольно утомительное штудирование "центонно-синтетической" поэзии Дж.Макферсона, хотя и продуктивное само по себе хотя бы в плане оценки "объективности" методов сопоставления "Слова" с другими литературными памятниками, позволило, главное, существенно уточнить круг литературных источников, которые по-

тенциально могли участвовать в формировании сюжетообразующей идеи "Слова о полку Игореве", его содержания, поэтики и стилистической фактуры.

Назовем в первом приближении эти общие источники, определившие принципиально сюжетно-тематические, образные и стилистические основы "поэм" Макферсона, и которые, по нашим предположениям, сыграли аналогичную роль в "Слове о полку Игореве". С учетом некоторых хронологических ограничений в применении к "Слову" в числе этих источников можно назвать следующие: 1) — античная литература в ее эпическом, трагедийном и риторико-философском проявлениях или же, — в некоторой части сюжетобразующих доминант, устойчивых мотивов и образно-стилистических характеристик, — ее трансформированные отражения в западноевропейском раннесредневековом героическом эпосе; 2) — в составе последнего — с наибольшей вероятностью — старофранцузский рыцарский эпос XI–XII вв. при возможном участии или посредстве ранней германской или скандинавской героической поэзии и, наконец, а вернее, в первую очередь, Библия как постоянная база для историко-политических и морально-этических рецензий и как прямой источник значительной части образов и фразеологии.

Разумеется, все три группы источников уже назывались и привлекались отечественными и зарубежными исследователями для изучения литературного фона "Слова о полку Игореве". Сенковский одним из первых отметил в "Слове" следы влияния античных авторов, в частности — извлечения из Овидия, Горация и Вергилия и, по нашим наблюдениям, был очень близок к истине. Однако наиболее объемная разработка античных аллюзий и реминисценций в поэтике "Слова" по праву связывается с именем П.П.Вяземского[4]. Позднее поиски аналогий мотивам и образам "Слова" в античной греческой литературе продолжали В.Н.Чепелев и особенно радикально настроенная Ю.Бешарова. В связи с разработкой проблемы "Трояни" некоторые из концептуальных положений и взглядов Вяземского получили в 80-х гг. активного защитника и продолжателя в лице видного итальянского слависта Р.Пиккио[5]. Отношение же советской науки к античному направлению в источниковедении "Слова" исчерпывающе характеризуется в свежеизданной Энциклопедии "Слова о полку Игореве": "...вопрос о прямом влиянии античной литературы на Слово может всерьез обсуждаться лишь в том случае, если расценивать поэму как позднейшую стилизацию или фальсификацию. Обращение книжника XII в. за источниками вдохновения к сочинениям древнегреческих или латинских авторов было бы из ряда вон выходящим фактом, который потребовал бы коренного пересмотра всей истории древних славянских литератур»"[6]. Оставляя на время в покое проблему влияния Гомера и Вергилия на "Слово", не интересуясь, почему Кретьен де Труа, Бенуа Сент-

Мор, Вас, в отличие от автора "Слова", могли широко использовать античное наследие, можно задать и более радикальный вопрос: неужели автор этих строк всерьез считает, что существующие курсы древнерусской литературы, оставляющие практически без рассмотрения огромный массив церковно-христианской литературы, богословие, гомилетику и гимнографию, без которых невозможно понять и осмыслить историю и становление, например, русской литературы и поэзии XIX в., да и новейшего времени, а в конечном счете — всей русской культуры, не нуждаются в срочном и основательном пересмотре?

В свое время Ватрослав Ягич писал: "Помимо литературы латинской, нет другой европейской литературы, которая наравне бы со старославянской в ее трех отраслях: болгарской, сербской и русской — усвоила в весьма древнем переводе весь огромный запас библейско-богословско-литургических произведений христианизированных греков." П.Б.Струве так комментирует это высказывание Ягича: "Это значит: национальное усвоение эллинско-христианской культуры славянами, только что принявшими христианство, было весьма интенсивным."[7] В замечании Струве мне представляется особенно значимым это свежее (для нынешнего поколения, конечно) и емкое определение — "эллино-христианская культура". Думается, оно имеет прямое отношение к некоторым, непостижимым для иных авторитетов, загадкам поэтики "Слова о полку Игореве", касающимся художественного синтеза античных реминисценций и библейских парафраз в нем.

В неблагодарной и небезопасной до последнего времени области сопоставления стилистических, образно-метафорических и нарративных компонентов "Слова о полку Игореве" и Библии наиболее объемные и систематические наблюдения, хотя и не по всем библейским книгам, проведены В.Н.Перегнем[8], у которого после его печального опыта не находилось в советское время, по понятным причинам, слишком ревностных и многочисленных продолжателей. Из более ранних исследователей следует упомянуть Н.Ф.Грамматина, А.В.Лонгинова и талантливого дилетанта Г.М.Бараца[9], многие из верных находок которого не получили достойной оценки и признания, будучи скомпрометированными общей неряшливостью, тенденциозностью и низкой научной культурой его публикаций. В 80-х гг. вышла статья В.В. Кускова, продолжившего наблюдения за библейскими отражениями в тексте "Слова"[10]; Е.Н.Сырцова в осторожной еще форме, но довольно аргументированно оспорила a priori тезис Д.С.Лихачева о том, что "христианские представления для автора "Слова" лежат вне поэзии"[11].

В отечественном "Слововедении" не раз высказывалась идея о влиянии на художественную систему "Слова" западноевропейской средневековой поэзии в широком ее диапазоне, начиная от прован-

сальской лирики и кончая скандинавскими сагами и скальдическими висами и драпами. Однако, как отмечала В.Дынник, "комплексный анализ "Слова", взятого не в отдельных элементах, а во всей его идейно-художественной целостности, приводит к мысли о том, что из известных нам произведений западноевропейской героической поэзии ближе всего к "Слову" стоит не скандинавский эпос, а "Песнь о Роланде", совершеннейший образец французских "chansons de geste"[12]. Ранее близость "по рыцарскому духу" и художественному строю французского и древнерусского памятников отмечал В. Каллаш. В 80-х гг. в нескольких последовательно публиковавшихся, насыщенных фактическим материалом работах А.Н.Робинсон рассмотрел содержательные и художественные компоненты "Слова о полку Игореве" в сопоставлении с таковыми в синхронных или близких ему по номинальному времени возникновения литературных памятниках средневековой героической поэзии Западной Европы, Грузии, Японии и тюркского эпоса[13]. Работы А.Н.Робинсона существенно расширили литературную базу компаративистики "Слова" и позволили выделить в составе его поэтики важную идею или тему "рока", "проклятия", тяготеющего над княжеским родом Ольговичей, тему фатальной зависимости их судьбы от солнца, от солнечных затмений. Подчеркивая в своих выводах прежде всего культурно и социально обусловленное типологическое сходство всех средневековых памятников подобного рода, Робинсон включал "Слово" в один типологический ряд с "Песнью о Нибелунгах" и, в частности, с "Витязем в барсовой шкуре". На наш взгляд о сходстве поэтики "Слова" и "Витязя в барсовой шкуре" можно говорить только с большой натяжкой: как раз в типологической диахронии поэма Руставели представляет собой следующий за "суровым" раннесредневековым героическим эпосом стадиальный этап, очень близкий западноевропейскому стихотворному авантюрно-куртуазному рыцарскому роману. Отчетливые признаки развитого, "высокого" Реннесанса в нравах и идеалах героев грузинского стихотворного романа, блестящая и отточенная стихотворная форма, близнецовое сходство образов впадающих в любовное безумие Тариэла и Orlanbo furioso у Ариосто, подобие их странствий по всему свету в поисках утраченной возлюбленной очевидны и настолько удивительны, что требуют основательного пересмотра существующих оценок уровня развития грузинской поэзии конца XII в. или времени создания "Витязя в барсовой шкуре". Злоупотребления типологическими доводами сами составляют типологическую характеристику советского исторического литературоведения. Сведение "разительных", по выражению В. Дынник, параллелей в содержании и художественных средствах к чисто типологическому сходству проявлялось и до сих пор проявляется при сравнении "Слова о полку Игореве" со старофранцузской жестой.

Декларированная в названии тема сопоставительного анализа "Слова о полку Игореве" и французского героического эпоса, как одного из литературных источников художественной системы и содержания "Песни о деяниях Игоря Святославича", требует для своего раскрытия многостраничной монографии, которая, может быть, когда-нибудь появится, если не у нас, так во Франции. Настоящее же сообщение носит конспективный и заявочный характер, излагая лишь малую часть разработки, касающуюся, в основном, только проблемы возникновения замысла и формирования идейной и сюжетно-фабульной основы древнерусской поэмы. Однако уже накопленный материал позволяет высказать несколько существенных для герменевтики "Слова о полку Игореве" положений, связанных непосредственно с корреляциями старофранцузского рыцарского эпоса и древнерусской поэмы. Важнейшие из них могут быть предварительно сформулированы следующим образом:

"Слово о полку Игореве", перефразируя заключительную мысль статьи В. Дынник, "не только гениальное произведение русского поэтического искусства", но и полноправный характерно-типический компонент в истории христианско-героического эпоса европейских народов.

На самом высоком и общем идеологическом уровне стимулирующим фактором его создания явилась идея противостояния западного христианского мира агрессии мусульманского и языческого Востока, мира "неверных", "поганых" сарацин, мавров, половцев и т.д., получившая новый толчок в атмосфере крестовых походов, в особенности на фоне "обид сего времени", после отвоевания в 1187 г. султаном Салах эд-Дином Иерусалима и перехода в руки "неверных" главных христианских святынь, включая гроб Господень. Предельно лаконичное, но недвусмысленное указание на эту атмосферу читается в строках обращения к Ярославу Галицкому — **стѣляеши... салтанов за землями...; Стрѣляй, господине, Кончака, поганого кощея, за землю Рускую...**

"Странный", непонятный для многих литературоведов выбор автора "Слова", положившего в сюжетно-фабульную основу своего произведения тему неудачного похода малоизвестного новгородсеверского князя против "поганых", завершившегося полным разгромом, связан, по моему мнению, с вышеуказанным I фактом провала второго крестового похода и дает дополнительные данные для датировки времени создания "Слова". Едва ли случайно совпадает официально объявленный день (23 апреля, день св. Георгия, покровителя рыцарей и пилигримов) выступления в третий крестовый поход Фридриха Барбароссы в 1189 г. и князя Игоря в 1185 г. То, что св. Георгий являлся небесным патроном Игоря Святославича, тоже, конечно, необходимо учитывать при оценке соответствия действительности даты, указанной в Ипатьевской летописи. После многообе-

щавшего начала претворения замыслов крестоносцев на Ближнем Востоке падение Иерусалима осознавалось как трагическое событие, как поражение всего христианского мира, создавало соответствующее умонастроение эпохи и давало моральный повод требовать объединения всех сил, "побораюших за христьяны на поганыя полкы", призывать к реваншу за поражение и унижение. Сущность призывов "Слова" и церкви к русским князьям прекратить внутренние распри и отмстить "за обиду сего времени", за землю Русскую, практически синхронных кампании по подготовке третьего крестового похода (1189–1192) в Западной Европе, очень мало отличается от содержания булл и призывов святейшего апостольского престола к западноевропейским монархам и феодалам отказаться от внутренних войн между собой на период крестовых походов и объединиться в борьбе за освобождение гроба Господня от "неверных". Как известно, обе эти "идеологические кампании" были не очень эффективны.

При всем ярко выраженном индивидуально-авторском и национальном начале в структурном отношении "Слово" представляет собой типичную для средневековой литературной действительности центонную композицию, причем центонный принцип проявляется на всех структурных уровнях: на уровне глобальном, определяющем идейную направленность произведения, на сюжетно-фабульном, в использовании канонизированого, устоявшегося набора ситуационных положений, образов, мотивов, тропов и формульных выражений и общих мест, характерных для европейской литературы рассматриваемого периода.

Ряд факторов заставляет думать, что автор "Слова" был хорошо знаком с французской эпико-героической поэзией именно переходного между вторым и третьим периодом (по З.Н.Волковой) существования французской эпической традиции, когда уже установилась письменная фиксация устных героических сказаний и жест и начинала проявляться тенденция их литературной обработки, насыщение их античными аллюзиями и реминесценциями, но еще не развились характерные черты и признаки позднейшего стихотворного рыцарского романа. В этой связи как на датирующий фактор укажем на присутствие в "Слове" и в жестах аллюзий и парафраз античных мотивов и формул. Принципиальная же связь со старофранцузской героической жестой устанавливается, в основном, по специфическому сочетанию общей идейной направленности с нетривиальным выбором сюжетной основы "Слова о полку Игореве": борьба с "погаными" и неудачный, закончившийся полным поражением поход малоизвестного удельного новгородсеверского князя. Прежде всего заметим, что важнейший и наиболее известный памятник старофранцузского христианско-героического эпоса — "Песнь о Роланде" построен на такой же тематическо-сюжетной основе "неудачного" похода против "неверных" и "гибельного" сражения, и в нем не случайно обнару-

живается значительное количество аналогий и параллелей к "Слову" по содержанию и форме. Однако накопленный нами сравнительный материал дает основания полагать, что в "Слове о полку Игореве" в значительно большей мере нашел отражение цикл героико-эпических поэм, который обозначается А.Д.Михайловым как "Жеста Гильома Оранжского", начавший складываться в середине-конце XI столетия, и что важно — примерно на сто лет ранее "Слова". А.Д.Михайлов пишет по поводу формирования "Жесты Гильома Оранжского": "Ядром сюжета "жесты" (или одним из его ядер) стали события из жизни не очень видного политического деятеля рубежа VIII и IX вв. К тому же — не его громкие победы над "неверными", а скорее поражение, едва не обернувшееся катастрофой. Но по ходу эволюции "жесты", то есть мифологизации истории, судьба героя получает совершенно иной смысл. Переосмысление это бесспорно носило компенсаторный характер"[14]. Стопроцентная приложимость этого суждения к фабульной основе "Слова о полку Игореве" весьма знаменательна, так же как реально-историческая немотивированность и "компенсаторный характер" оптимистического радостного финала "Слова" с его громкими "славами" участникам позорно провалившегося похода.

Возвращаясь к параллелям на сюжетном уровне, укажем, что по числу совпадающих ситуационных и психологических коллизий, портретных характеристик персонажей, устойчивых мотивов и характерных стилистических нюансов "Слово" обнаруживает близость преимущественно к сюжетным основам и типичным мотивам такой жесты, как "Алисканс" и ее частичным отражением в начальной части "Песни о Гильоме". Хотя эти соответствия носят далеко не прямой, не однозначный характер, некоторые показательные детали (мотив палящего солнца, мотив жажды, совершенно непонятное без обращения к указанным жестам упоминание в "Слове" моря и залива (Лукоморья), гибель всего русского воинства и пленение главных персонажей из числа предводителей) указывают на то, что в формировании первой части сюжетного ядра "трудной повести" о битве на Каяле ощутимо сказалось влияние французских эпических поэм, посвященных трагическим событиям кровавой эпической битвы при Ларшане-на-море.

Без комментария заметим, что тема обреченного, изначально гибельного похода, сопровождающегося мрачными предсказаниями и знамениями, в качестве сюжетной основы литературного произведения проходит в глубокой ретроспективе через такие этапы, как средневековые парафразы троянского и фиванского циклов, через испанские "Песни о семи инфантах Лара" и "Роман о Фивах" неизвестного поэта нормандской школы, ранее, в римской литературе — через "Фиваиду" Стация и трагедии Сенеки, а в конечном счете берет свое начало в древнегреческом мифе и трагедиях Эсхила

"Семеро против Фив" и, в особенно четкой и различимой форме — в "Персах".

"Оптимистическая" часть сюжетной линии "Слова", касающаяся освобождения и описания побега Игоря из половецкого плена, по нашему мнению, тесно связана с элементами фабулы жесты "Монашество Гильома". Вызволение Гильома из плена, из подземной темницы сарацинского короля Синагона в некоторых деталях сильно напоминает освобождение Всеслава из поруба, а вещий сон Гильома, в котором "откровенье ему явил Господь", что он наконец обретет свободу, перекликается со строками "Слова" о полудреме Игоря, с тем, что "Игорю князю Бог путь кажет из земли Половецкой на землю Русскую". Наконец, образ французского "кормщика Ландри", помогающего Гильому освободиться из плена и подводящего бежавшему графу коня, действительно "разительно" схож с образом Овлура или летописного Лавора. И едва ли случайна такая близость имен помощников в освобождении Гильома и Игоря. По всей вероятности, русский Лавр или Лавер — прямая, лишь фонетически приспособленная калька французского Ландри. Если верно это утверждение, то мы в праве предполагать, что французский героический эпос оказал влияние и на раннее русское летописание. Содержательный и стилистический анализ летописной повести о походе Игоря Святославича, известного сказания о единоборстве Кожемяки с печенежским богатырем-великаном дает целый ряд аргументов в пользу этого предположения (в названых источниках совпадают датирующие формулы типа "подъ вечеръ въ понедельникъ", "съ зарания въ четвергъ", мотив "изумления" проснувшейся рати Игоря при виде окруживших со всех сторон русичей половецких полков и "удивления" французского воинства, окруженного на рассвете бесчисленными сарацинскими отрядами, покаянная речь Игоря и покаяние Гильома, уродливость гиганта печенега и свирепый облик великана Корсольта, которого побеждает в поединке Гильом и мн. другое). Более того, необходимо со всей определенностью заявить, что еще более явственные черты влияния "Жесты Гильома Оранжского" очевидны в былинном цикле о подвигах Ильи Муромца и особенно отчетливо проглядывают в былине "Илья Муромец и Идолище". Илья из Мурома — это русская и, вероятно, значительно более поздняя (XIII-XVI вв.) адаптация Тетлейфа-Вильхельма, Гильома-Хильома из Нарбонна-на-море. Действительно, откуда было взяться русскому богатырю во времена Владимира Красное Солнышко в Муроме X-го в. с его угро-финским населением?

По-видимому А.Д.Михайлов прав, решительно возражая против справедливости тройственного членения тематики французского героического эпоса, предложенного в начале XIII в. французским трувером Бертраном де Бар-сюр-Об, против правомерности обозначения цикла жест об идеальном преданном вассале, во всякий момент

готового выступить на защиту короля и "милой Франции", именем полностью вымышленого предка Гильома Оранжского Гарена де Монглана. Однако для нашего уровня и задач настоящего изложения оно вполне приемлемо, пусть как чисто условное, позволяющее внести некоторую систему в классификацию всей массы chansons de geste и ввести разделение их на три больших группы: во-первых, "королевская жеста", в которой центральной объединяющей и литературно продуктивной фигурой выступает французский король, чаще всего седобородый Карл Великий (или его эпические уменьшенные копии), олицетворяющий мудрого и справедливого властителя, неутомимого и могучего воителя против "неверных", "поганых", под которыми обобщенно подразумеваются все "нехристи" — и действительные язычники, и мусульмане, и еретики. Второй цикл жест, который можно объединить именем "доблестного Гарена де Монглана", мифического предка прославленной героизмом и доблестью семьи, некоего, чуть более реального "феодального гнезда" Эмеридов, или, следуя А.Д.Михайлову, с большим правом — именем Гильома Оранжского, отличающегося весьма капризным обидчивым нравом, но преданно служащего своему королю и родине и не раз выступавшего на защиту южных рубежей Франции. Третий цикл, связанный с именем Доона де Майанса (Майнцкого), живописует деятельность и фигуру буйного, свирепого и непокорного феодала, постоянно готового к междуусобной войне с соседями и даже против своего сюзерена — короля Франции. В сущности, в этих трех тематических направлениях французской жесты XI—XIII вв. с достаточной полнотой отразились типические исторические реалии и внутренне противоречивый характер политической жизни Франции эпохи крестовых походов: центростремительные тенденции, находившие выражение в попытках Людовика VII (1137—1180) и Филиппа II Августа вернуть былое и давно утраченное могущество королевской власти во Франции, и сепаратные устремления буйных и своевольных феодалов, ожесточенно сопротивлявшихся королевской политике. Та же картина наблюдается в жизни русских княжеств после распада империи Ярослава Мудрого на протяжении конца XI и в продолжении XII в. В литературном отражении эпохи присутствует в качестве идеи, способной объединить все противоборствующие силы, перманентная тема "реконкисты", тема борьбы с "неверными, вновь актуализированная и зазвучавшая в полный голос во время крестовых походов. В той или иной степени все эти исторические и литературные доминанты эпохи аккумулируются в "Песни о Роланде" и в "большой жесте Гильома Оранжского". Закономерно те же исторические реалии и литературные их отражения находят яркое и комплексное выражение в "Слове о полку Игореве".

Если перейти к аналитическому сопоставлению системы образов во французской жесте и в "Слове о полку Игореве", то первым бро-

сается в глаза уже не раз отмечавшееся сходство образа украшенного серебряной сединой великого Святослава киевского, упрекающего Ольговичей и других князей в своеволии, пролиающего слезы по поводу поражения отнюдь не приходящихся ему "племянниками" Игоря и Всеволода и организующего (согласно летописи) оборону Русской земли от вторжения "железных полков половецких" с образом мудрого старого и седобородого Карла, постоянными эпитетами которого неизменно служат определения "Великий" и "седобородый". Подобно Святославу он громит "неверных", он оплакивает поражение и гибель Роланда в Ронсевальской битве: "Везде всегда в ужасном горе буду теперь рыдать, племянник, о тебе..." Одно это именование Святославом своих двоюродных братьев Игоря и Всеволода племянниками ("сыновцами") однозначно указывает отнюдь не на типологическое сходство стилистики и топики "Слова" с французской героической жестой, в которой отношения дяди и племянника как важный составляющий компонент фабулы являются устойчивым топосом. Все характерные промахи, обусловленные инерцией подражания при центонном методе творчества, проявляются в данном случае наиболее зримо и очевидно. Однако наряду с чертами победоносного и могучего властителя ("грозный великий киевский") в эпическом образе Святослава присутствуют и не менее типичные для французской жесты черты слабого и порядком глуповатого властителя, неспособного в условиях феодальных междуусобиц сплотить князей в борьбе против "поганых" и даже отстоять свои собственные интересы, "не дать своего гнезда в обиду", роднящие его с образом слабого и беспомощного короля в "Короновании Людовика".

Такой же составной, можно сказать, даже диалектически-противоречивый характер носит в "Слове" изображение номинально центрального персонажа — князя Игоря, что свидетельствует о неординарно высоком, подлинно творческом уровне применения центонного метода автором "Слова". С одной стороны, Игорь, как потомок "Ольгова храброго гнезда", как представитель прославленного своей военной доблестью и, — не забывает добавить автор, — "буйностью" старого княжеского рода (ср. элемент неразумной дерзости, сумасбродства в психологической характеристике Роланда, того, что определено в жесте термином Дётезиге, имеющим далекую, но несомненную связь с античным понятием υβρις; — "надменность", "наглость", "дерзость", "своеволие", "необузданность", "оскорбление божественной воли", "вызов установленному миропорядку"), вполне сопоставимого с прославленным родом "доблестного Гарена де Монглана" или его эпических потомков — графа Эмери и его сына Гильома, "наполнившись ратного духа и поострив сердца своего мужеством, наводит свои храбрые полки на землю Половецкую за землю Русскую". Одновременно он произносит громкие и никак не мотивированные ни предыдущим контекстом,

ни общим содержанием произведения и поэтому на удивление фальшиво звучащие (не по авторской ли сознательной воле?) стереотипные рыцарские лозунги — **Луце жъ бы потяту быти, неже полонену быти. А всядемъ, братие, на свои бръзые комони...** — (ср. "Эй, французы, в бой обратно и ударим на врага. Лучше смерть на поле битвы,чем бесчестие и срам"[15]). Прекрасно известная современникам и даже нам печальная действительность превращает эти характеристики и лозунги в утонченную и не очень-то маскируемую насмешку автора над хвастливым, незадачливым и не слишком храбрым героем[16]. В этой части прямую аналогию образу Игоря составляет образ самоуверенного поначалу графа Тибо Буржского в "Песни о Гильоме", выступающего против сарацин в компании своего племяника Эстурми и племянника Гильома Оранжского Вивьена. Он также отказывается от помощи из желания не делить будущую славу ни с кем (ср. в "Слове" — **преднюю славу сами похитимъ, а заднюю ся сами подѣлимъ**), но затем терпит сокрушительное поражение и бежит с поля битвы. Позорная сцена втаптывания графом Тибо в грязь собственного "белого стяга" представляет своеобразную параллель-антитезу сцене вручения князю Игорю трофейного "червленого стяга, белой хоругви" и имеет дополнительный идентифицирующий сигнификант в описании "мощения узорочьями половецкими болотистых и грязивых мест" в "Слове о полку Игореве". Многочисленные, адресованные не только Ольговичам, но и многим другим князьям двусмысленные эпитеты-обвинения-упреки в *"буйности" наводят на* ассоциации с эпическими характеристиками рода самовольного и вечно затевающего свары Доона де Майанса. В то же время сама эта острота обвинений властительных, но эгоистичных, недальновидных князей-современников, эта горячая заинтересованность автора "Слова" в ином развитии событий, выражающаяся в хуле на явном и скрытом уровнях поэтического текста (например, в комментирующем "открытый" текст акростихе он называет могущественного Всеволода Большое Гнездо Иудой[17]), служит, пожалуй, главным доказательством аутентичности и синхронности "Слова" своему времени, ибо кому бы пришло в голову в XVIII в. обрушиваться с такой страстностью, заинтересованностью и художественной изобретательностью на пороки и неблаговидное поведение русских князей XII в.

Более определенно и недвусмысленно положительные черты мужественного и самоотверженного героя, отчаянно храброго воителя, забывающего в пылу сражения с "погаными" обо всем и не обращающего внимания на полученные раны, сконцентрированы в "Слове" в образе "Буй-Тура Всеволода", сближающегося с образами Роланда в "Песни о Роланде", его побратима Оливье, Вивьена и самого Гильома из гильомовского цикла. Рамки статьи заставляют нас отказаться от приведения уже выявленных многочисленных и очень убедительных параллелей и тождеств на уровне мотивов

(например, характерного для жесты мотива "забвения в бою жен или возлюбленных", мотива нечувствительности к самым тяжелым ранам) и фразеологизмов типа

Погиб Роланд и не придет обратно.
Не воскресить его сребром иль златом,

устанавливающих перспективные связи между "Словом" и французской героической поэзией, даже если ограничиваться в сопоставлениях только "Песнью о Роланде" и жестами о Гильоме Оранжском.

Как весьма важный в плане аргументации синхронности "Слова" своему времени нужно отметить тот факт, что значительно раньше, чем в "Хронике Манассии" и у Гвидо де Колумниса, уже в конце XI- начале XII в. во вступлениях к старофранцузским жестам появляется идущий еще из античности от Ксенофана, Пиндара, Зоила, Платона и Аристотеля с их критикой "лжи" и вымысла Гомера (одновременно с признанием его поэтических заслуг) мотив "правдивости" настоящего автора в противовес "лживым басням" и "измышлениям" других песне-творцев. По связи с этим мотивом помянем и О. Сенковского, утверждавшего, что автор "Слова" был дружен с латынью и классической риторикой: ср., у Цицерона — non antiquo illo more, sed hoc nostro, **по былинамь сего времени, а не по замышленію Бояню** — в "Слове о полку Игореве". Не останавливаясь детально на этом тематическом компоненте, ограничимся лишь одним примером исключительной стилистической и содержательно-смысловой близости самого начала "Слова" и экзордиума жесты "Монашество Гильома" с такими характерными перманентными составляющими, как предложение начать песню о деяниях сына такого-то и похвала предшественнику-песнетворцу. Непредвзятый глаз без труда устанавливает в нем почти полное смысловое, стилистическое и эмоционально-экспрессивное тождество с зачином "Слова о полку Игореве":

Угодно ль будет господам честным
Внять песне о деяниях былых?
Жонглеру знать ее сам Бог велит.
Хранится свиток с нею в Сен-Дени,
Хоть много лет никем не был раскрыт.
Достойный муж — тот, кто ее сложил.
В ней речь идет о сыне Эмери,
Которого Гильомом нарекли,
И о больших трудах, свершенных им.

Типология и "общность социально-исторических условий" бессильны объяснить практически полное синтаксическое и смысловое тождество первой фразы в вышеприведенном французском тексте — Угодно ль будет господам честным внять песне о деяниях былых? — и первой фразы "Слова о полку Игореве" — **Не лѣпо ли**

ны бяшеть, братие, начати старыми словесы трудныхъ повѣстий о полку Игоревѣ, Игоря Святъславлича? Можно, конечно, спорить, насколько точно обращение **братие** передает галантно-вежливое "господа честные", но, по моему, автор "Слова" безошибочно нашел форму вокатива, единственно возможную для русской литературно-письменной традиции и жизненных реалий своего времени.

Определение же "Гильом, сын Эмери" вполне эквивалентно по генеалогическому смыслу, этикетной значимости и форме "Игорю, сыну Святослава".

Зато стилистические каноны и типичная синтаксическая организация вступлений к французским жестам позволяют подвести типологическую базу под решение старой и много лет бесплодно обсуждаемой проблемы синтаксического строения и интонационно-смыслового наполнения первой фразы "Слова". При учете старофранцузских материалов резко повышается вероятность того, что эта фраза в содержательно-смысловом аспекте представляет собой действительно вопрос, хотя вопросительное значение синтаксической формы сильно ослаблено церемониально-риторической интонацией. Кроме того, на основе типологической параллели можно полагать, что словосочетание — **трудных повѣстий** это не определение к **старыми словесы**, а прямое дополнение к **начати** в форме родительного, но в синтаксической функции и значении винительного (партитивного?) падежа.

Валентина Дынник в 1941 г. как-то ухитрилась под прикрытием ультрапатриотической фразеологии высказать весьма рискованное в те времена суждение:

"... само название "трудная повесть" почти совпадает с названием "chanson de geste", которое буквально значит "песнь о подвигах"[18] (к тому же и автор "Слова" сам называет свое повествование песнью). Если бы нам понадобилось перевести французский литературный термин "chanson de geste" на русский язык XII в., то лучшего эквивалента, чем "трудная повесть" или "трудная песнь", пожалуй, не подобрать бы"[19].

Ну что ж, похоже, что в свое время искал и не нашел лучшего эквивалента и сам автор "Слова о полку Игореве".

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Сенковский О.И. Рецензия на кн. Глаголева А. Умозрительныя и опытныя основания словесности. "Библиотека для чтения". 1834. Т. IV. Отдел 5. С. 5–7.

[2] **Ироическая пѣснь о походѣ на половцовъ удѣльного князя Новагорода-Сѣверского Игоря Святославича, писанная стариннымъ русскимъ языкомъ въ**

исходѣ XII столѣтия съ переложениемъ на употребляемое нынѣ нарѣчие. М., въ Сенатской типографіи, 1800. С. VI.

[3] Текст "Поэм Оссиана" цитируется по изданию: Макферсон Джеймс, Поэмы Оссиана. М-, "Наука", 1983, перевод Ю.Левина. Далее ссылки даются непосредственно в тексте в форме: Название поэмы, номер страницы указанного издания.

[4] Вяземский П.П. Замечания на Слово о полку Игореве. СПб., 1875.

[5] Пиккио Р. Мотив Трои в "Слове о полку Игореве". — В кн.: Проблемы изучения культурного наследия. М., "Наука", 1985. С. 86–99.

[6] Буланин Д.М. Античность и "Слово". Энциклопедия "Слова о полку Игореве". СПб., 1995. Т. 1. С. 64.

[7] Струве П.Б. За свободу и величие России. — "Новый мир", 1991. № 4. С. 222.

[8] Перетц В.Н. "Слово о полку Игореве" и древнеславянский перевод библейских книг. — ИпоРЯС, 1930. Т. 3. С. 289–309; см. также более ранние его публикации на ту же тему в ИОРЯС. Т. 29. 1925; там же. Т. 30. 1926.

[9] Барац Г.М. О библейском элементе в "Слове о полку Игореве". Киев, 1912.

[10] Кусков В. В. Связь поэтической образности "Слова о полку Игореве" с памятниками церковной и дидактической письменности XI-XII вв. // "Слово о полку Игореве". Памятники литературы и искусства XI-XVII веков. М., "Наука". 1978. С. 69–86.

[11] Сырцова Е.Н. Философско-мировоззренческие коннотации поэтики "Слова о полку Игореве" // Слово о полку Игореве и мировоззрение его эпохи. Киев., "Наукова думка". 1990. С. 41–67.

[12] Дынник В. "Слово о полку Игореве" и "Песнь о Роланде" // Старинная русская повесть. Статьи и исследования. М., Л., 1941. С. 53.

[13] Из многочисленных работ А.Н.Робинсона по указанной теме назовем только носящие итоговый характер, а именно: Литература Древней Руси в литературном процессе Средневековья XI–XIII вв. (в кн.: Очерки литературно-исторической типологии. М., 1980. С. 219–235), а также — "Слово о полку Игореве" и героический эпос Средневековья (Вест. АН СССР, М., 1976. № 4. С. 104–112).

[14] Михайлов А.Д. Жеста Гильома // Песни о Гильоме Оранжском. М., "Наука", 1985. С. 476. Необходимо отметить, что А.Д. Михайлов указал на весьма яркую параллель между "Похвалой курянам" и описанием молодого рыцаря во французской поэзии XIII в. (Об одной старофран цузской параллели "Слову полку Игореве" // Исследования о полку Игореве". Л., "Наука", 1986. С. 87–90. См. также более раннюю публикацию: Айналов Д.В. Дві замітки до "Слова о полку Ігоревім" // Записки історичної і фільольогічної секції Україні. Наукового Товариства в Київ. Київ, 1918. Кн. XVII. С. 92–97, в которой также речь идет о параллели к "Слову" в поэзии французских труверов (если не об одной и той же), повествующей о воспитании рыцаря: "он рожден мечом, выкормлен шлемом, щит был его колыбелью".

[15] Это отрывок из испанского романса "В день воскресный, в праздник вербный" на тему Ронсевальской битвы в пер. Ю.Б.Корнеева. Испанский

текст см.: M. Menendez y Pelayo. Antologia de poetas liricos castellanos. Madrid, 1899. T. IX. P. 108.

[16] А.А. Смирнов указывал на существование в раннефранцузской эпической традиции в эпоху Каролингов так называемых "злых песен" про трусов. В значительной степени эта боязнь прослыть недостаточно мужественным и храбрым и обрекает Роланда и его воинство на гибель в Ронсевальском ущелье. Игорь, призывавший братию и дружину лучше погибнуть, чем сдасться в плен, в битве на Каяле сам отнюдь не последовал собственному призыву и вполне заслуживал, по меркам своего времени, очень "злых песен". Второй уровень семантического наполнения "Слова", вскрываемый при структурном анализе текста и поэтических фигур "Слова", позволяет с большой степенью надежности утверждать, что ощутимая и в "открытом" тексте хула Игорю звучит в поэме на "прикровенном" уровне более сильно и резко.

[17] См. Гогешвили А.А. Акростих в "Слове о полку Игореве и других памятниках русской письменности XI-XIII веков. М., 1991. С. 182–183.

[18] Французское слово "geste" многозначно и может, в зависимости от грамматического рода, контекста и стилистики жанра, интерпретироваться как "поступок", "деятельность", "труд", в том числе, — воинский, "предприятие", "поход", "подвиг", "деяние", а также "эпическая поэма", "героическая песнь или повесть".

[19] Дынник В. "Слово о полку Игореве" и "Песнь о Роланде"... С. 58.

В.Н.Рудаков

ВОСПРИЯТИЕ МОНГОЛО-ТАТАР В ЛЕТОПИСНЫХ ПОВЕСТЯХ О НАШЕСТВИИ БАТЫЯ

Нашествие монголо-татар представляло собой рубежный момент в истории средневековой Руси. Судя по всему, это в значительной степени осознавалось и переживалось современниками происходивших событий и их ближайшими потомками. Масштабы нашествия, его стремительность и деструктивная мощь, небывалые бедствия, вызванные приходом ордынцев на Русь, наконец, сами по себе необычность и непривычность монголо-татар как этноса (иное поведение будь то в быту или в бою, иные нравы, "языковой барьер" и др.) — все это предопределило пристальный характер внимания к этому народу со стороны древнерусских книжников — своеобразных "рупоров эпохи", выразителей общественных настроений. Раскрывая аспекты восприятия монголо-татар, следует указать, что, вероятнее всего, именно перечисленные факторы существенно повлияли на стремление писателей той поры глубже осмыслить и сам *феномен монголо-татар*, и *причины их появления на Руси*, и *возможные выходы из создавшейся — плачевной для Руси — ситуации.* Вместе с тем, осмысливая группу проблем, касающихся "монголотатарского фактора", книжники не могли обойти стороной вопросов, связанных с морально-нравственной самооценкой. Действительно, практически во всех памятниках, созданных вскоре после нашествия, появление монголо-татар и поражения русских князей рассматриваются в неразрывной связи с той "духовной ситуацией", которая сложилась на Руси в предшествующий период. Таким образом, восприятие монголо-татар, осуществляемое в рамках саморефлексии книжников, являлось важным элементом тех морально-нравственных и интеллектуальных исканий, которые и определяли основные векторы духовного развития русского общества в рассматриваемый период.

* * *

Характер летописных рассказов о нашествии Батыя — содержащихся в них оценок, деталей описания событий, используемых сюжетов — определялся сочетанием личных пристрастий писателей и ряда социальных факторов, судя по всему, оказывавшим мощное влияние на творчество книжников. На восприятие монголо-татар среди прочих влияли и место, в котором создавался тот или иной рассказ

(было ли это княжество, подвергшееся татарскому разорению или же переферия русско-ордынских контактов), и характер отношений "политической элиты" соотвествующего княжества с ордынскими властями (от явно враждебного до заискивающе дружелюбного), и время появления повествования (писалось ли оно по горячим следам очевидцем или же создавалось post factum как результат спокойных размышлений потомка), и источники информации авторов (непосредственное восприятие или литературная обработка слухов) и пр.[1]

Самые ранние повествования о нашествии Батыя содержатся в Ипатьевской (далее — Ипат.), Новгородской первой летописи старшего извода (далее — НПЛ) и Лаврентьевской (далее — Лавр.). История текстов Повести о нашествии Батыя находится в тесной связи с содержащими ее летописными памятниками. Именно этим обстоятельством и обусловлена сложная текстовая структура анализируемых повествований. В результате длительной эволюции тексты произведений дошли до нас в виде неоднородной мозаики. В силу этого выявление первоначального ядра повествований, а также точная датировка каждого из разбираемых текстов представляются крайне затруднительными.

Наиболее полный анализ текстов Повести предпринят А.Ю.Бородихиным. По мнению исследователя, все три ранних летописных рассказа "характеризуются некоторой обособленностью (разрядка А.Ю.Бородихина. — В.Р.) внутри летописного окружения" — "это обстоятельство позволяет говорить о "вставном" характере ранних повестей, и, следовательно, об относительной независимости их от всего целого"[2]. А.Ю.Бородихин полагает, что для всех трех ранних редакций Повести существовал общий источник (источники). По его мнению, "связь ранних редакций... должна определяться только через прямое или опосредованное восхождение к этому источнику и независимое друг от друга отражение его"[3].

В науке предпринимались попытки обнаружить общие источники трех ранних редакций. Так В.Л.Комарович обратил внимание на то, что большинство дошедших до нас летописных рассказов о нашествии Батыя начинаются с описания татарского взятия Рязани. По мнению исследователя, "нигде голос непосредственного наблюдателя и даже участника изображенных событий не слышится более внятно, чем в рязанском эпизоде рассказа". Вообще В.Л.Комарович считал, что в основу целого ряда летописных известий НПЛ, Лавр. и др. легли "выдержки из рязанских летописных рассказов, главным образом, о татарских нашествиях 1224 и 1237 гг.", а также — об усобице 1218 г.: "выдержки из этого рязанского памятника, — полагал исследователь, — новгородец сблизил с новгородскими, а ростовец — с ростовскими известиями", причем заимствования новгородского сводчика "были более обширными"[4]. Помимо НПЛ и Лавр.,

по мнению исследователя, следы рязанского источника обнаруживаются и в Ипат[5]. Как полагал В.Л.Комарович, первоначальный рассказ о нашествии Батыя был составлен в 30–40 гг. XIII в. в рамках недошедшего рязанского летописного свода и повествовал не только о собственно рязанском эпизоде татарского нашествия, но также и об осаде татарами Владимира и Козельска[6]. По мнению А.Ю.Бородихина, составители всех трех ранних вариантов Повести так или иначе использовали владимирский великокняжеский свод Ярослава Всеволодовича, причем, как полагает исследователь, составители рассказов Ипат. и НПЛ воспользовались материалами этого свода еще до соединения последнего с ростовской летописной традицией[7].

Мнение В.Л.Комаровича относительно рязанского происхождения начальной части статьи **НПЛ** поддержал А.Н.Насонов. Однако, по мнению исследователя, сам по себе факт, "что изложение начинается с этих событий, конечно, не является указанием на рязанский источник", поскольку путь татар на Русь, действительно, начинался с Рязанской земли. А.Н.Насонов исходил из наличия в НПЛ особых указаний на рязанское происхождение источника, в первую очередь, нашедших отражение в деталях описания нашествия. Исследователь достаточно осторожно высказался о характере привлеченного составителем НПЛ протографа: в отличии от В.Л.Комаровича, А.Н.Насонов отметил лишь *возможность* существования рязанских летописных сводов (т.е. "больших, сложных летописных памятников, соединяющих известия разного происхождения"), допустив при этом, что новгородский составитель "Повести" "пользовался письменным рязанским источником"[8]. По мнению исследователя, рязанский источник привлекался не на всем пространстве летописной статьи; в последующем изложении составитель версии НПЛ мог обращаться, в том числе, и к устным источникам[9].

Д.С.Лихачев отметил, что "вся статья 1238 г. НПЛ носит компилятивный характер: сперва в ней помещен рязанский рассказ, потом рассказ о взятии Владимира, сходный с Лавр. и восходящий, очевидно, к ростовскому летописанию, затем — выдержка из Поучения о казнях Божиих, читающегося в Повести временных лет под 1068 г."[10] Несколько иного мнения придерживается А.Ю.Бородихин. Он полагает, что составитель рассказа НПЛ воспользовался как минимум тремя источниками: помимо владимирского и ростовского, еще и южнорусским[11]. Вслед за В.Л.Комаровичем, Дж.Феннел отметил, что повествование НПЛ "составлено из двух различных источников: не дошедшей до нас летописи рязанского происхождения и записи новгородца"[12]. К такому же выводу приходит и В.А.Кучкин. По мнению исследователя, "рассказ о Батыевых походах составлен в НПЛ по двум источникам: рязанскому и осо-

бому источнику, который следует признать новгородским по содержащимся в нем известиям о Торжке и новгородской земле[13].

Появление "Повести о нашествии Батыя" в составе НПЛ исследователи относят ко времени не ранее сер. XIII — первой половины XIV в.[14] Летописный рассказ о нашествии находится в т.н. "второй части" Синодального списка НПЛ. Текст этой части написан почерком первой половины XIV в.[15]. Точно установить время появления текста довольно затруднительно: в любом случае исследователю приходится опираться на гипотетически выявленные источники повествования. Среди прочих достаточно интересную датировку рассказа НПЛ предложил А.Ю.Бородихин. По мнению исследователя, "Повесть о нашествии Батыя" могла появиться в летописи около 1255 г.: именно к этому времени он относит составление гипотетического новгородского летописного свода, отразившегося, в частности, в Тверском сборнике[16]. "Свод 1255 года", заканчивавшийся летописной статьей, повествующей об усмирении новгородского мятежа князем Александром Ярославичем, по мнению А.Ю.Бородихина, "вполне мог быть летописным сводом Александра Невского или владычным сводом, поддерживавшим политику этого князя". Среди духовных лиц, возможно, оказавших влияние на составление свода, исследователь называет митрополита Кирилла, в 1251 г. прибывшего на Северо-Восток Руси[17]. Еще одним аргументом в пользу раннего появления рассказа НПЛ, по мнению А.Ю.Бородихина, является то, что составитель Повести, дошедшей до нас в указанной летописи, воспользовался еще не соединенными друг с другом владимирскими и ростовскими записями о нашествии. Соединение же владимирских и ростовских записей, нашедшее отражение в Лавр., по мнению исследователя, могло произойти в период с 60-х гг. XIII по нач. XIV в.[18]

М.Д.Приселков полагал, что текст **Лавр.** на пространстве от 1193 и до 1239 г. — "едва ли не труднейшая для анализа часть этой летописи"[19]. По его мнению, рассказ Лавр. о Батыевом нашествии носит сводный характер и был составлен в 1239 г. в Ростове для великого князя владимирского Ярослава Всеволодовича на основании двух источников — ростовского ("свода Константина и его сыновей") и владимирского ("свода великого князя Юрия Всеволодовича") летописцев[20]. Сводный характер летописной статьи, по мнению М.Д.Приселков, выразился в наличии "переходных" фраз ("но то оставим", "но мы на передняя взидем" и др., означающих переход от текста одного источника к тексту другого), дублируемых известий (в частности, по выражению М.Д.Приселкова, "герои этого рассказа умирают по два раза, и это на простанстве нескольких строк"), а также различной "литературной манеры" у составителей ростовского и владимирского источников[21].

Д.С.Лихачев согласен с общей гипотезой М.Д.Приселкова о перенесении владимирского великокняжеского летописания в Ростов, а также с предположением последнего о соединении в рамках летописного рассказа о нашествии Батыя двух источников — ростовского и владимирского. Вместе с тем, Д.С.Лихачев полагает, что ростовские известия статьи 6745 г. Лавр. следует возводить к так называемому "своду княгини Марьи" — дочери казненного в Орде князя Михаила Всеволодовича Черниговского и супруги замученного татарами князя Василька Константиновича Ростовского. Указанный свод, по мнению Д.С.Лихачева, будучи составлен в 60–70 гг. XIII в. на волне антиордынских выступлений в Северо-Восточной Руси, "был проникнут идеей необходимости крепко стоять за веру и независимость родины". В силу известных родственных пристрастий княгини Марьи, указанный свод подробно дополнял владимирский источник информацией о ростовских князьях и событиях, произошедших в Ростове[22].

А.Н.Насонов отрицательно отнесся к возможной зависимости рассказа Лавр. от соотвествующего повествования НПЛ: "сравнительно немногие конкретные черты", содержащиеся в Лавр., отсутствуют в НПЛ; не находит исследователь и "бесспорно общих мест"[23]. А.Н.Насонов поддержал выводы М.Д.Приселкова о том, что недошедший до нас источник Лавр. (так называемый "свод 1305 года") в интересующей нас части представлял собой соединение предшествующих владимирского и ростовского летописных сводов. Однако, по мнению А.Н.Насонова, соединение этих двух источников "свода 1305 года" произошло не в 1239 г., как полагал М.Д.Приселков, а несколько позже. Во-первых, как считал исследователь, в основу свода, составленного при князе Ярославе, который долгое время являлся противником Константина, вряд ли мог быть положен "ростовский летописец Константина и его сыновей". Во-вторых, по мнению А.Н.Насонова, свод не мог быть составлен в 1239 г.: "и до 1239 года и после видим в Лавр. сильную ростовскую окраску". Наконец, как заметил исследователь, в угоду идеологической установке свода — "идее братского единения князей" — составитель существенно подправил изложение ряда статей, что, по мнению А.Н.Насонова, не могло произойти в 1239 г., "когда память о событии была еще свежа". На основании анализа текста, исследователь пришел к выводу, что вкрапление "ростовского материала" во владимирский великокняжеский свод произошло в 1281 г.[24].

В.Л.Комарович, высказавший предположение о существовании рязанского и ростовского источников рассказа Лавр., отметил, что "только двумя этими источниками весь рассказ исчерпываться не может"[25]. По мнению исследователя, появление в Лавр. целого ряда известий и, в первую очередь, ряд деталей статьи о нашествии Батыя следует относить к авторскому вкладу "мниха Лаврентия". По-

добный вывод исследователь основывал на предположении о неидентичности текста Лавр. тексту недошедшей Троицкой летописи (далее — Тр.), которая, в свою очередь, точно передавала текст "свода 1305 года" — протографа Тр.-Лавр. "Все распространения, сокращения или замены в Лавр. сравнительно с тем, что читалось о Батыевой рати в "Летописце 1305 года", могли быть сделаны только тем, кто этот "Летописец" в 1377 г. собственноручно переписывал, т.е. мнихом Лаврентием. Его авторский вклад в рассказ о Батыевой рати теперь может быть ... легко обнаружен"[26]. Однако обнаружение "авторского вклада" Лаврентия оказалось напрямую связанным с реконструкцией недошедшей Тр. Для реконструкции интересующего нас рассказа о нашествии Батыя исследователь предложил воспользоваться текстом Воскресенской летописи (далее — Воскр.).

По мнению В.Л.Комаровича, Лаврентий, не будучи современником описываемых событий, был вынужден обращаться к предшествующему летописному материалу, заимствуя оттуда целые выражения для рассказа о событиях Батыева нашествия[27]. Справедливо обратив внимание на этот "литературный прием" составителя рассказа Лавр., В.Л.Комарович, тем не менее, не совсем корректно привлек для анализа Воскр. Как показали исследователи, текст Тр. за 1237—1239 гг. восстанавливается на основе Симеоновской летописи, из которой необходимо извлечь добавления, попавшие в нее из Московского свода 1479 г.[28]. Текст же рассказа о нашествии Батыя, дошедший до нас в Воскр. "... с начала ... и до конца... почти слово в слово совпадает с соответсвующим текстом ... Московского свода 1479 г.", в свою очередь, передающего текст Софийской первой летописи (далее — СПЛ). Составитель же СПЛ, "комбинируя" свои источники (по мнению А.Н.Насонова, это Лавр., НПЛ, Ипат. — В.Р.), пытался дать наиболее полный, связный, исчерпывающий рассказ"[29]. Отвергая возможность привлечения Воскр. для реконструкции Тр., А.Н.Насонов исходил из признания идентичности текстов Тр. и Лавр. Иначе говоря, по мнению исследователя, текст Лавр. не отличался от текста своего протографа — "свода 1305 года" и, следовательно, не являлся результатом творчества, "авторского вклада" своего переписчика — Лаврентия[30].

Иного мнения придерживается Г.М.Прохоров, который на основании кодикологического анализа Лаврентьевского списка 1377 г. пришел к выводу о том, что изготовители рукописи в значительной степени переделывали имевшийся у них текст, причем эти переделки были связаны "именно с татарской темой". Вслед за В.Л.Комаровичем, исследователь полагает, что Повесть о Батыевом нашествии явилась произведением "в какой-то мере писцов 1377 г."[31]. Однако, в отличие от своего предшественника, который не признавал схожести рассказов о нашествии в Лавр. и Тр., Г.М.Прохоров полагает, что "Повесть о Батыевой рати в обеих ле-

тописях имеет один и тот же облик"[32]. Как пишет исследователь, "если общий с Тр. текст Лавр. — плод какой-то работы 1377 г., то Тр. опирается (непосредственно или через какое-то промежуточное звено) на саму Лавр." Таким образом, вопреки устоявшимся в науке представлениям об истории летописания, исследователь предположил, что "эта Повесть попала в Тр. из Лавр. (а не из "свода 1305 г."), т.е. одним из источников Тр. была Лавр. (рукопись 1377 г. или более поздние — но не более ранние! — списки)"[33].

Кроме того Г.М.Прохоров осуществил подсчет заимствований и обнаружил в "Повести" целый ряд "вкраплений" из предшествующего летописного текста (по подсчетам исследователя, текст содержит, по крайней мере, 33 "разновеликих вкрапления", мозаика из которых "составляет примерно треть объема повести")[34]. По мнению Г.М.Прохорова, обращение составителя статьи к предшествующему летописному материалу, отсутствие у него собственных деталей описания является еще одним свидетельством в пользу позднего происхождения текста. Необходимость существенной правки текста, произведенной в 1377 г., Г.М.Прохоров объясняет стремлением заказчиков Лаврентия — нижегородско-суздальского князя Дмитрия Константиновича и епископа Дионисия — "дать читателю исторические примеры мужественной, вероисповедно-непримиримой борьбы христиан-русских с иноверцами-татарами"[35]. Появление таких "примеров" в эпоху Куликовской битвы, по мнению Г.М.Прохорова, отражало объективную потребность времени "побороть уже почти стопятидесятилетний страх", поскольку "боящиеся не могли бы победить на Куликовом поле"[36].

Я.С.Лурье подверг обоснованной критике выводы Г.М.Прохорова о происхождении текста Повести в составе Лавр. Во-первых, исследователь усомнился в возможности того, что составители Лавр. "в спешке", как полагает Г.М.Прохоров, оставили без внимания события практически всего XIV в. (с 1305 по 1377 г.), а особенно, события, связанные с Нижегородско-Суздальским княжеством. Во-вторых, Я.С.Лурье, поставил под сомнение предложенную Г.М.Прохоровым схему взаимозависимости Тр.-Лавр.: "зависимость Тр. (и вслед за ней и почти всего общерусского летописания) от списка 1377 г. не может быть доказана только на основе кодикологического исследования Лаврентьевского списка и анализа рассказа 1237—1240 гг. Здесь необходимо развернутое текстологическое доказательство"[37]. Настаивая на совпадении текстов Лавр. и Тр., Я.С.Лурье вместе с тем не исключил позднего времени появления рассказа о нашествии Батыя[38]. По мнению исследователя, вероятнее всего, этот рассказ, имеющий двойственное — владимирское и ростовское происхождение — появился в период княжения Михаила

Ярославича Тверского в 1305 г., когда и был составлен летописный свод — протограф Лавр.-Тр.[39].

"Повесть о нашествии Батыя" в составе **Ипат.**, судя по всему, представляет собой свод вкраплений летописного текста, различающихся по времени и месту возникновения, а, следовательно, по степени полноты и точности передаваемой информации. С одной стороны, текст Ипат., судя по всему, передает впечатления южнорусского книжника[40]. С другой стороны, статья Ипат. подробно повествует о событиях, произошедших вдалеке от южной Руси — в землях русского Северо-Востока[41]. По мнению А.Ю.Бородихина, одним из источников рассказа Ипат. был т.н. "владимирский свод великого князя Ярослава Всеволодовича", к информации которого составитель Ипат. прибегнул еще до того, как владимирское летописание оказалось соединенным с ростовским[42].

А.Ю.Бородихин считает рассказ Ипат. "самой ранней из дошедших до нас редакций повествования о нашествии Батыя": по мнению исследователя, "поразительная осведомленность автора-составителя в деталях описываемых событий заставляет видеть в нем современника". На основании анализа упоминаемых в тексте Повести имен татарских воевод, а также находящейся там информации о смерти "Угетай-каана" А.Ю.Бородихин предлагает датировать произведение 1245—49 гг.[43]. Указанная датировка в принципе совпадает с датировкой текста "Летописца Даниила Галицкого" (в Ипат. за 1201—1250 гг.), предложенной А.Н.Ужанковым. Как установил А.Н.Ужанков, работа над указанной частью летописного свода была завершена в начале 1247 г.[44]

Таким образом, мы исходим из того, что все три ранних рассказа о нашествии Батыя появились в рамках летописных сводов самое позднее к началу XIV в.: если время создания "Повести" в составе Ипат. может быть довольно точно установлено (середина XIII в.), то относительно времени появления рассказов НПЛ и Лавр. единого мнения в науке не существует. Вероятнее всего, повествования о нашествии Батыя, дошедшие до нас в составе указанных летописей, действительно, не синхронны описываемым событиям — судя по всему, эти рассказы появились во второй половине XIII — начале XIV вв. Для целей нашего исследования считаем возможным ограничиться такой — достаточно примерной датировкой разбираемых текстов. Судя по всему, рассказы НПЛ и Лавр., действительно, отражают впечатления не современников событий, а их ближайших потомков. Последние, описывая события не по "горячим следам", а на некотором временном расстоянии, тем не менее, использовали более ранние свидетельства, одновременно комбинируя и переосмысливая их, наполняя рассказы своих предшественников собственным отношением к характеру и обстоятельствам произошедшего.

* * *

Восприятие монголо-татар новгородским летописцем традиционно оценивается как крайне негативное. Исследователи давно обратили внимание на резкую антитатарскую направленность рассказа НПЛ, подчеркивая, что новгородец, "не испытавший на себе кошмары нашествия", мог быть "более свободен в своих высказываниях", нежели книжники других русских земель[45]. Однако сама по себе констатация негативного отношения к захватчикам не позволяет реконструировать то, как воспринимал монголо-татар летописец: прежде всего следует указать на своеобразие оценок, данных татарам новгородским книжником, показать "оттенки негативности" данных им характеристик.

Судя по всему, монголо-татары воспринимались летописцем не просто в качестве врагов — захватчиков, разоривших русские города, но, главным образом, в качестве неотвратимого зла, зла, само происхождение, формы проявления и результаты которого лежат, так сказать, в "потусторонней" плоскости. Подобный подход к характеристике монголо-татар проявляется в целом ряде деталей их описания.

Уже в эпитетах, которые автор рассказа НПЛ присваивает захватчикам, проглядывается общий настрой летописца по отношению к монголо-татарам, та призма, при помощи которой он пытается разглядеть народ, смерчем пронесшийся по Руси. В тексте летописного рассказа неоднократно подчеркивается то, что ордынцы — "*иноплеменьници*, глаголемии Татарове". При этом специально и тоже неоднократно указывается на то, что эти "иноплеменьници" — "*погании*", "*безбожнии*", "*безаконьнии*", "*оканьнии*", на то, что они — "*кровопролитцы крестьяньскыя крови*", "безаконьнии *Измаильти*", "*оканьнии безбожници*" и т. п.[46]. Создается впечатление, что книжник ведет речь, в первую очередь, об иноплеменниках в принципе, вообще *об иноплеменниках, обладающих при этом набором заранее определенных качеств*. Этнические корни, верования, то, что принято называть "обычаи и нравы" захватчиков для него практически не имеют значения. Летописец не дает оценок конкретным действиям татар: он беспристрастен в описании ужасов татарского нашествия, он лишь констатирует произошедшие события, не давая им какого бы то ни было морально-нравственного комментария. То, что данные иноплеменники — татары, для книжника частный случай. Эти *иноплеменники действуют согласно общепринятому* стереотипу поведения — именно это принципиально важно для летописца, *именно этот стереотип он и отображает* на страницах своего рассказа. Стереотип их поведения для книжника обусловлен не набором их — татар — собственных (этнических, религиозных и иных) качеств, а той гаммой

присущих "иноплеменникам вообще" черт, которая, в свою очередь, продиктована ниспосланной им свыше миссией "карающего *меча*". Важно отметить, что используемые книжником в отношении татар эпитеты вполне перекликаются с эпитетами, которые используются в "Откровении" Мефодия Патарского по отношению к народам, в "последние времена" приходящим для *наказания* рода человеческого: у Мефодия эти народы — "*племя Измаилево*" — также называются "*беззаконными и погаными*"[47].

В случае с рассказом о событиях, записанных в НПЛ под 6746 г., можно говорить о *соответствии формы и содержания текста*. Рассказ новгородского летописца о монголо-татарском нашествии на Русь переполнен шаблонными характеристиками. При этом устойчивые литературные формулы органично сочетаются с оригинальными авторскими наблюдениями. Данная особенность заставляет видеть в использованных шаблонах не просто дань литературной моде того времени, но и совершенно осознанно выбранный автором способ передачи важной для читателя информации о происходящих событиях.

Рассказ о нашествии Батыя летописец начинает сообщением о численности "поганых": "... придоша иноплеменьници, глаголемии Татарове, на землю Рязаньскую, множьства бещисла, акы прузи..."[48] Само по себе появление информации о численности покорившего Русь народа вполне естественно. Гораздо интереснее то, что летописец, не ограничиваясь указанием на "бесчисленность" татар, сравнивает их с саранчей. Пришествие же саранчи традиционно рассматривалось средневековым сознанием в качестве одной из "казней Господних"[49]. Однако упоминание саранчи в контексте "множества" имело, судя по всему, и иные параллели. "Прузи" также упоминаются в известном на Руси примерно с XII века Откровении Мефодия Патарского. В этом произведении именно *Измаильтяне* "на земли хождахоу" "*мнозы яко проузи*", пленяя "землю и грады"[50]. Учитывая, что для обозначения татар автор рассказа использует термин "измаильтяне", следует полагать, что сравнение множества "поганых" именно с саранчей имело неслучайный характер. Таким образом, во фразу "придоша ... множьства бещисла, акы прузи" автор заключает сразу несколько смысловых пластов. С одной стороны, в ней содержится указание относительно численности пришедших на Русь татар — их пришло несметное множество. С другой стороны, книжник указывает на функцию "поганых" — они пришли для наказания Руси, в качестве "кары Господней". И, наконец, уточнением "яко прузи" автор текста подводит читателя к необходимым параллелям между татарами и "нечистыми народами", в частности, измаильтянами, которые, согласно предсказанию Мефодия Патарского, должны покорить мир накануне "последних времен". Вероятно, автор рассказа о нашествии Батыя, в отличии от своего предшественника, описы-

вавшего битву на Калке, уже имел четкое представление о том, что татары — это и есть измаильтяне. Книжник не только не выносит на читательский суд свои сомнения по этому поводу (как это делал автор "Повести о битве на Калке" в редакции НПЛ)[50a]; из текста видно, что летописец вполне уверен в своих выводах относительно татар.

Именно в таком качестве — неотвратимого, заранее предсказанного наказания иноплеменники воспринимались и описывались книжником. По мнению летописца, татары пришли для наказания Руси согласно Божьей воле. Для усиления аргументации в пользу данного вывода новгородец (следует заметить, что, судя по всему, все "лирико-философские рассуждения принадлежат перу новгородца"[51]) активно использует текст статьи ПВЛ под 6576 (1068) г., в которой как раз и говорится о "казнях Божиих". Вся летописная статья, посвященная описанию монголо-татарского нашествия, как бы строится на параллелях с "Поучением о казнях Божиих": начало статей (фраза "придоша иноплеменники"), а особенно, их концовки практически совпадают. Более того, концовка статьи 6746 г. НПЛ представляет собой точно процитированный отрывок из рассказа ПВЛ. От слов "грехъ же ради нашихъ попусти Богъ поганыя на ны" и до слов "но мы на злое възвращаемся, акы свинья, валяющеся в кале греховнемь присно, и тако пребываемъ" следует цитата из начальной части "Поучения", а заключительная фраза статьи НПЛ "да сего ради казни приемлемъ всякыя от Бога, и нахожение ратныхъ; по Божию повелению, грехъ ради нашихъ казнь приемлемъ" является также заключительной и для рассказа ПВЛ[52]. .

Вряд ли возможно согласиться с точкой зрения В.А.Кучкина, полагающего, что указанные совпадения в текстах НПЛ и ПВЛ "представляют значительный интерес для суждений об источниках новгородского свода 30-х годов XIV в. или его протографов, но не для суждений о том, *как понимал и оценивал иноземное иго новгородский летописец*" (курсив мой. — В.Р.)[53]. По мнению исследователя, "детальный анализ цитаты вскрывает уже не мысли людей XIII–XIV вв., а идеи XI столетия"[54]. Однако уже сам факт использования "идей XI столетия" для описания, а, самое главное, для оценки произошедшего в XIII в. свидетельствует о схожести самих событий и о схожести данных этим событиям оценок. Кроме того, как показывает исследование, пафос процитированного отрывка из "Поучений о казнях Божиих" являлся вполне актуальным для литературы XIII–XIV вв. Идеи о том, что приход "иноплеменников" является напоминанием Господа о необходимости исправления всем вставшим на путь греха народам; рассказ о всевозможных казнях, которые Бог насылает на погрязшие в грехах земли ("земли же сгрешивши которои, любо казнить Богъ смертью или гладомь или наведениемъ поганыхъ или ведромь или дъждемъ силнымь или

казньми инеми"); констатация малоутешительного наблюдения, что, несмотря на многочисленные наказания, люди все-таки не прекращают своих греховных дел ("но мы на злое възвращаемся, акы свинья, валяющеся в кале греховнемь присно, и тако пребываемъ") — все это находит отражение в целом ряде сочинений, синхронных рассказу НПЛ, главное место среди которых занимают "Поучения" Серапиона Владимирского[55].

Для усиления темы "казней Божиих" летописец (кстати, в оригинальной части своего текста) активно прибегал к образам уже упоминаемого нами "Откровения" Мефодия Патарского. В "Откровении" "пришествие" измаильтян также называется "*казнью безмилостивой*"; по мнению Мефодия, от них — "безбожных поган" — "вси живущие на земле *казнь приимуть*"[56]. Видимо, поэтому среди прочих атрибутов измаильтян татарам в описании автора рассказа НПЛ присуще стремление к "*поруганию*" "черниц и попадей и добрых жен и девиц пред матерьми и сестрами"[57], действие с помощью "*огня*" и "*меча*": татары избивают "овых *огнемъ*, а иныхъ *мечемъ*", в результате взятия городов люди "уже *огнемь* кончеваются, а инии *мечемь*" и т.д.[58] Кстати, сравнение действий "поганых" с "мечем карающим" довольно характерно для литературы, посвященной эсхатологической тематике. Из синхронных НПЛ произведений, в которых по отношению к татарам употреблено сравнение с "мечем", следует назвать "Слова" Серапиона Владимирского ("Моисееви что рече Богъ: "Аще злобою озлобите вдовицю и сироту, взопьют ко мне, слухом услышю вопль их, и разгневаюся яростью, погублю вы *мечем*." И ныне збысться о нас реченое: не от *меча* ли падохомъ? не единою ли, ни двожды?"[59]; "святители *мечю* во ядь быша"[60]), а также "Правило Кюрила" (ср.: "не падоша ли силнии наши князи остриемь *меча*? не поведени ли быша в плен чада наша? не запоустеша ли святыя Божия церкви? не томими ли есмы на всякъ день от безбожныхъ и нечистыхъ поганъ?"[61]). Еще более явные параллели с "мечем карающим" прослеживаются в текстах Священного Писания, а также в предсказательной литературе: "и вы падете от *меча*, потому что вы отступили от Господа, и не будет с вами Господа"; "и воевали сыны Иудины против Иерусалима, и взяли его *мечем*, и город предали *огню*"; "спешите ..., чтоб не застиг и не захватил нас, и не навел на нас беды, и не истребил города наши *мечем*"; "если придет на нас бедствие: *меч* наказующий, или язва, или голод..."; "и он навел на них царя Халдейского, и тот умертвил юношей их *мечем* в доме святыни их, и не пощадил *ни юноши, ни девицы, ни старца седовласого*, все предал Бог в руку его"; "и за беззакония наши преданы были мы, цари наши, священники наши, в руки царей иноземных, под *меч*, в плен и на разграбление и на посрамление"; "убойтесь *меча*, ибо *меч* есть отмститель неправды, и знайте, что есть суд"[62] (ср: "падоуть *мьчемь* вси боляре

силны..."; "и предана боудеть земля Ферьска вь тлю и пагоубоу и живоущи на неи *пленениемь* и *мьчемь* погыбноуть"[63]) и т.д.

Татары в рассказе новгородца действуют крайне успешно. Все, что они затевают, им удается. Видимо, поэтому рассказ летописца о военных удачах монголо-татар довольно монотонен; он просто перечисляет этапы движения татар к поставленным целям. Характерно описание осады Рязани и синхронных этому событий. "Иноплеменници погании *оступиша* Рязань и острогомъ *оградиша*", после чего они сражаются с рязанским князем Романом вне стен города ("*оступиша* ихъ татарове у Коломны, и *бишася* крепко, и *прогониша* ихъ к надолобомъ, и ту *убиша* князя Романа"), вслед за этим "татарове *взяша* град (Москву)", "*избиша*" москвичей, после чего, "*веземшемъ* Рязань", "*поидоша* къ Володимирю"[64]. Победы татары происходят как бы сами собой, без каких бы то ни было усилий с их стороны. Та же ситуация наблюдается и в описании дальнейших событий, связанных теперь уже с осадой Владимира: татары "*приближишася* къ граду, и *оступиша* градъ силою, и *отыниша* тыномъ всь". "Заутрие" город оказывается уже взят (это *замечают* (!) князь Всеволод и владыка Митрофан, оставшиеся во Владимире) и разграблен. Татары поразительно, сверхъестественно удачливы и в борьбе с русскими за пределами городов. Бежавший из Владимира великий князь Юрий Всеволодович просто не успевает "ничтоже" противопоставить "внезапу приспевшим" татарам и погибает "на реце Сити".

Представляется, что книжник неслучайно так однообразен в описании побед "поганых". Связано это, вероятно, даже не столько с их реальными успехами, которые, конечно, были велики, сколько с авторским представлением о том, каким способом монголо-татары достигали своих побед. "Окаянные безбожники" татары, в восприятии летописца, не могли поступать иначе, они не могли действовать против русских с какими-либо затруднениями — это, судя по всему, просто бы не соответствовало стереотипу должного для них поведения. Для летописца военные удачи татар связывались с тем, что татары действовали в качестве орудия Божьей кары, и, следовательно, с принципиальной невозможностью русских противостоять "промыслу Господнему", карающему "за грехи" Русь. Для новгородского книжника очевидно и он неоднократно подчеркивает мысль о том, что невозможно противиться Божьему гневу. Татары, действующие в качестве орудия этого гнева, не встречают никакого сопротивления со стороны русских. Люди, оказавшиеся в "недоумении и страсе", естественно, не могли оказывать сопротивления захватчикам. Объяснение причин "недоумения", приведшего к невозможности русских противостоять захватчикам, дал сам летописец в самом начале рассказа о нашествии Батыя. "Но уже бяше *Божию гневу не противитися*, — писал книжник, — яко речено

бысть древле Исусу Наугину Богомь; егда веде я на землю обетованую, тогда рече: азъ послю на ня преже васъ недоумение, и грозу, и страхъ, и трепетъ. *Такоже и преже сихъ отъя Господь у насъ силу*, а недоумение, и грозу, и страхъ, и трепетъ вложи в нас за грехы наша"[65]. Подобное "недоумение" проявилось в поведении многих персонажей летописного повествования.

Великий князь Юрий Всеволодович, "не послуша князии рязанскыхъ молбы", на брань с татарами не пошел, будто бы "самъ хоте особь брань створити". Однако, как только "поганые" подступили к Владимиру, великий князь "*бежа*" из города "на Ярославль", оставив в осажденном городе сына Всеволода, жену, владыку Митрофана, безоружных горожан. Из текста летописи следует, что татары "погнашася" за великим князем "на Ярославль". Однако Юрий стал ставить полки лишь после того, как получил известие о приближении "безбожных". Летописец был далек от того, чтобы рисовать картину героического сопротивления великого князя захватчикам: "внезапу татарове приспеша, князь же *не успевъ ничтоже, побеже*, и бы на реце Сити, и *постигоша и*, и живот свои скончя ту"[66].

Полную растерянность перед лицом захватчиков проявили и жители стольного Владимира, а вместе с ними и сын великого князя — Всеволод. Всеволод остается практически безучастным к событиям: о нем летописец сообщает, что князь "затворился" в городе, а утром уже "*увиде*", что город взят. Дальнейшие действия князя таковы: вместе с другими он принимает постриг ("истригошася вси въ образъ, таже в скиму") и, увидев, что город подожжен и "людье уже огнемь кончеваются", "вбегоша въ святую Богородицю и затворишася в полате", после чего "скончашася, предавше душа своя Господеви". Наряду с владимирцами в "недоумении и страсе" перед лицом окруживших город татар оказываются и жители Торжка[67].

Вряд ли следует искать в тексте новгородца каких-либо "политических" объяснений произошедшего среди русских "недоумения". Летописец не искал собственно "политической" подоплеки случившегося. Для средневекового книжника, видимо, не существовало более глубоких и всеобъемлющих обоснований постигших Русь несчастий, помимо греховности своих соплеменников. В этой связи нельзя согласиться с мнением И.У.Будовница о том, что, "отдавая должное общепринятой церковной формуле о Божиих казнях, среди которых не последнее место занимает нашествие иноплеменников, новгородский летописец в то же время значительную долю вины за бедствия, постигшие Русскую землю, возлагает на политические нестроения, на "недоумения" князей"[68]. Если в тексте и содержится намек на "недоумение князей", междоусобные конфликты и прочие процессы, могущие получить в современном лексиконе названия политических, трудно представить, что они воспринимались книжником иначе, чем проявлениями все той же греховности русских. Именно в

этом контексте следует интерпретировать столь часто цитируемую в литературе фразу летописца о том, что "мы въздыхаемъ день и нощь, пекущеся о *имении* и о *ненависти* братьи"[69]. Даже, если летописец под "ненавистью братьи" подразумевал межкняжеские усобицы и конфликты, подобное поведение князей не могло выходить за рамки греховного поведения, не являлось событием, выходящим из ряда недолжных поступков. Между тем, указанная фраза может относиться не столько к межкняжеским отношениям, сколько к нравам, царившим в русском обществе вообще и среди церковников ("*братьи*"), в частности. На наш взгляд, за указанной фразой не следует искать печали книжника о погибшем в результате нашествия имуществе ("имении") и о братоненавистничестве князей. Вероятно, в тексте речь идет все-таки о сопоставимых, в данном случае, морально-нравственных величинах[70]. Стремление к стяжательству (к "имению"[71]) и "ненависть", проявлявшиеся в отношениях между людьми (не столь уж важно — мирянами или клиром) — вот те стороны греховного поведения, о которых сокрушается книжник. Именно эти людские пороки, наряду с другими, о которых книжник напрямую не говорит, но перечень которых вполне традиционен, и являются причинами "кар Господних", обрушившихся на Русь в виде нашествия "иноплеменников".

Летописец пишет о *страхе*, который охватил русских. Однако этот страх был вызван отнюдь не столько татарами, сколько тем, что знаменовало их приход. "И кто, братье, о семь не *поплачется*...",— вопрошает книжник, — "да и мы то видевше, *устрашилися* быхомъ...", — пишет он, и далее объясняет причины страха,— "... *грехов своихъ* плакалися с въздыханиемь день и нощь". Таким образом, "страхъ и трепетъ" являются не только посланными на русских "от Бога" напастями, но и характеристикой того внутреннего состояния, которое было присуще современникам трагических для Руси событий. Осознанная *вдруг* греховность, *греховность, факт которой стал очевиден, благодаря ниспосланным Господом казням* — вот внутренняя причина того "недоумения", которое приводит к невозможности противостоять "поганым".

Рассказ **Лавр.** о событиях, связанных с нашествием Батыя, представляет собой сложную мозаику, состоящую из многочисленных вкраплений различного по происхождению и времени появления материала[72]. Кроме того текст повести содержит значительное количество заимствований из предшествующего летописного массива[73], дополняющих или раскрывающих смысл оригинальных частей рассказа о нашествии. В силу указанных особенностей реконструкция представлений авторов отдельных отрывков относительно феномена монголо-татарского нашествия представляется крайне затруднительной. Скорее всего речь должна идти о реконструкции того, каким обра-

зом воспринимались монголо-татары редактором-составителем той летописной мозаики, которая дошла до нас в составе Лавр.

По справедливому замечанию новейшего исследователя цикла повестей о нашествии Батыя А.Ю.Бородихина, рассказ Лавр. является "самым литературным"[74]. Кроме того будучи самой поздней (по сравнению с рассказами Ипат. и НПЛ), повесть в редакции Лавр., вобрав в себя информацию и оценки более ранних источников, явилась результатом более тщательных и вместе с тем более конъюнктурных размышлений о сущности произошедших несчастий и о характере пленившего Русь народа.

Составитель рассказа Лавр. вполне традиционен в восприятии нашествия в качестве наказания Господня "за грехи" русских людей. Вместе с тем, практически все замечания книжника по указанному поводу осуществлялись им при помощи литературных заимствований[75]. Судя по всему, вставка цитат в текст летописного рассказа произошла не позже 1305 г. Несмотря на вставной характер, рассуждения летописца относительно греховности Руси как причине нашествия вряд ли следует считать лишь данью сложившейся в тот период литературной "моде". В этих цитатах, по мнению В.А.Кучкина, "получила свое отражение точка зрения владимирского сводчика, расценивавшего монголо-татарское иго как тяжелое наказание, ниспосланное свыше за согрешения Руси"[76]. Неслучайно цитаты, к помощи которых прибегает составитель Лавр., довольно органично входят в общую канву повествования. Так, например, в описание осады Владимира книжник, цитируя рассказ ПВЛ о набеге половцев под 1093 г.[77], включает объяснение причин и значения произошедшего несчастья: "*грех ради наших и неправды, за оумноженье безаконии наших* попусти Богъ поганыа, не акы милуя ихъ, но *нас кажа*, да быхомъ всягнулися от злыхъ делъ; и сими казньми *казнить нас Богъ нахоженьем поганых*. Се бе ес(ть) *батогъ его*, да негли встягнувшеся от пути своего злаго, сего ради в праздникы нам наводить Богъ сетованье, яко пророкъ глаголаше: преложю праздникы ваша в плачь и песни ваша в рыданье"[78].

Идея о том, что нашествие татар является не милостью Божией по отношению к "поганым", а наказанием за грехи русских ("попусти Богъ поганыа, *не акы милуя ихъ, но нас кажа*"), находит перекличку с известным пассажем из "Откровения" Мефодия Патарского. Комментируя описанную им картину нашествия измаильтян, Мефодий, ссылаясь на текст из Священного Писания, пишет: "Рече бо Богъ Израилю: "видиши, *не любе те въвожду на землю обещания, но грехъ деля живущихъ на неи". Такоже и сыномъ Измаилевомъ, не любе даеть имъ силоу, да преимуть землю христианьску, нь грехомъ деля безакониа ихъ тако имь творить*"[79].

Составитель Лавр. не останавливается на констатации факта "казней Господних", постигших Русь. Под его пером ситуация приобретает еще более драматический характер. Усиление драматизации повествования достигается за счет проведения в рассказе достаточно явных, по крайней мере, для средневекового читателя, аналогий между происходящими вокруг событиями и эсхатологическими предзнаменованиями. Напряженно вглядывающийся в реальность в поисках "знамений" "последних времен" средневековый читатель не мог оставить без внимания столь близкие параллели.

Для нагнетания "эсхатологических тонов" в описание произошедшего на Руси несчастья книжник использует различные, довольно оригинальные приемы. Так, средневековый писатель с помощью ряда точных цитат из предшествующего летописного текста сравнивает татар с народами, являющимися накануне Страшного Суда. Среди прочих цитат наиболее показательным является использованное при описании татарских разорений рязанской земли заимствование из рассказа ПВЛ под 6449 (941) г., в котором повествуется о приходе под стены Константинополя князя Игоря с дружиной. Д.С.Лихачев, возражая против предположения В.Л.Комаровича, полагавшего на основе сопоставления Лавр. и НПЛ, что в начальной части рассказа Лавр. о нашествии Батыя содержатся отголоски оригинального рязанского летописания, пишет, что "некоторое отдаленное сходство рассказа Лавр. о нашествии на Рязань и НПЛ решительно разбивается о то до сих пор незамеченное обстоятельство, что в основной своей части это сообщение повторяет слова и выражения ПВЛ о мучениях, которым русские подвергали греческое население по обе стороны пролива Суд в 941 г. Рассказ Лавр. летописи 1237 г., — подчеркивает Д.С.Лихачев, — *настолько близок к ее же расказу 941 г., что даже сохраняет детали, имеющие реальное значение лишь для 941 г.*"(курсив мой. — В.Р.)[80]. Действительно, рассказы о поведении напавших на "Царьград" язычников-русских и наступающих на рязанские земли татар практически идентичны (ср.: "*почаша воевати* Вифиньскиа страны, и воеваху по Понту до Ираклиа и до Фафлогоньски земли, и всю страну Никомидийскую *поплениване*, и Судъ *весь пожьгоша; их же емше, овехъ растинаху, другая* аки странь поставляюще и *стреляху въ ня*, изимахуть, *опаки руце съвязывахуть*, гвозди железныи посреди главы въбивахуть имъ. *Много же святыхъ церквий огневи предаша, манастыре и села пожгоша, и именья немало от обою страну взяша...*"[81] и "безбожнии татарии... *почаша воевати* Рязаньскую землю, и пленоваху и до Проньска, *поплениване* Рязань *весь*, и *пожгоша*, и князя их убиша. *Их же емше, овы растинахуть, другыя же стрелами растреляху в ня, а инии опакы руце связывахуть. Много же святых церкви огневи предаша, и манастыре, и села пожгоша, именья не мало обою страну взяша...*"[82]). По мнению А.Н.Весе-

ловского, процитированный выше отрывок из летописной статьи 6449 (941) г. отразил общий источник ПВЛ и "Жития Василия Нового"[83]. "Житие Василия Нового", также, как и "Откровение" Мефодия Патарского, было посвященно, в том числе, и описанию картин "последних времен" и "принадлежало к числу весьма популярных памятников" эсхатологического характера[84]. Как показал С.Г.Вилинский, рассказ ПВЛ и "Житие", вопреки предположению А.Н.Веселовского, не имели общего источника, наоборот, автор летописной статьи воспользовался одной из редакций "Жития св. Василия": "совпадение не буквальное, — писал исследователь, — но, заимствуя определенные места текста "Жития", летописный рассказ повторяет эти отдельные места буквально"[85]. Указанная — хоть и опосредованная — близость рассказа Лавр. о татарах с описанием народов, появляющимися в "последние времена", позволяет сделать вывод о том, что ордынцы как раз и воспринимались летописцем как "нечистые человеки", приход которых олицетворял собой канун Страшного Суда[86].

Кроме того, эсхатологическая тема в рассказе Лавр. развивается за счет введения в текст повествования не соответствующей действительности, "нереальной" временной информации. Подобной прием, судя по всему, досточно часто использовался средневековыми книжниками[87]. Время, будучи объективной категорией существования человечества в окружающем мире, в разные эпохи воспринималось поразному[88]. В средние века существовало особое отношение ко времени[89]: "средневековье было безразлично ко времени в нашем, историческом его понимании, но оно имело свои специфические формы его переживания и осмысления"[90]. По мнению Жака Ле Гоффа, средневековая хронология "не определялась протяженностью времени, которое делится на равные отрезки и может быть *точно* (курсив наш. — В.Р.) измерено... Она имела знаковый характер... Средневековые люди доводили до крайности аллегорическое толкование содержавшихся в Библии более или менее символических дат и сроков творения"[91]. Таким образом, средневековье "датировало события по другим правилам и с другими целями". Вероятно, лишь даты, *знаменующие* что-либо, могли привлечь внимание средневекового человека, и, наоборот, датировки – определения места события во времени – могли быть использованы, по всей видимости, во многом лишь по отношению к действительно *значащим* событиям. (Тем более, "в процессе художественного познания мира", где средневековье вырабатывало "свои, автономные категории времени и пространства", которые, в свою очередь, обусловливались "скорее особыми *художественными задачами* (курсив мой. — В.Р.), возникавшими перед писателями, поэтами, живописцами"[92]). Нашествие на Русь полчищ Батыя, несомненно, являлось подобным — "значащим" — событием для летописца. Как показал А.Ю.Бородихин, составитель рассказа

Лавр. сознательно расширил датировку взятия татарами Владимира: вместо имевшегося в НПЛ хронологического указания "в пяток преже мясопустные недели"[93] он ввел в свой рассказ указание на то, что это событие произошло "в неделю мясопустную"[94]. В указанной подмене хронологических указаний, по мнению исследователя, проявился провиденциализм древнерусского книжника: "представление о Божьей каре, постигшей владимирскую Русь, могло оказать влияние и на выбор дня, в который свершилось "наказание". Обратив внимание на то, что "неделя мясопустная имеет в православии еще название *недели о Страшном Суде*" (курсив мой. — В.Р.)[95], исследователь посчитал "неслучайным стремление составителя Лавр. соединить в сознании читателей эти два события: Страшный Суд и "наказание Божие" земле Русской нашествием татар"[96].

Вместе с тем в оценки случившегося составитель Лавр. привносит некоторые новые черты. В его рассказе татары выступают не просто слепыми орудиями Божьего гнева, каковыми они являются, скажем, в рассказе НПЛ, но и силой, обладающей некоторыми "самостоятельными" — всегда негативными — чертами. "*Безбожные*", "*окаянные, злые кровопийцы*", "*поганые иноплеменники*", "*проклятые безбожники*", "*плотоядцы*", "*глухое царство оскверненное*" — вот эпитеты, которыми награждает монголо-татар летописец. Книжник не останавливается на простом "перечислении" негативных сторон "поганых". Он стремится хотя бы частично раскрыть, проиллюстрировать перечисленные им качества татар "примерами" их конкретных действий. Так, в ответ на дерзкие речи захваченного в плен Василька Константиновича "плотоядцы"-татары "*въскрежташа зубы на нь, желающе насытитися крове его*"[97]. Тем самым составитель рассказа как бы дает подтверждение "кровопийству" "безбожных". Неоднократно летописец указывает на то, что татары не просто побеждают русских, но и всюду сеют "*зло*", "яко же не было от крещенья, яко же бысть ныне"[98], что эти "безбожнии со *лживым* миром живуще, *велику пакость* землям творять, еже и зде *многа зла* створиша"[99].

Одна из важнейших и оригинальных характеристик монголо-татар в рассказе Лавр. — это их борьба с православной верой. Так при штурме Москвы татары убивают воеводу Филиппа Нянка "за правоверную христианскую веру"[100], за нее же собираются постоять и оставленные во Владимире братья-князья Всеволод и Мстислав[101]; великий князь Юрий Всеволодович, узнав о трагедии стольного Владимира и гибели своих родственников, горюет "по правоверней вере христианьстей"[102]; схваченного в плен ростовского князя Василька Константиновича "проклятии безбожнии Татарове" безуспешно, но "много" "нудиша" быть в "обычае поганьском" и "воевати с ними", пытаясь, по словам князя, "отвести" его от христианской веры[103] и т.д. Важно и то, что мученическая гибель самого

князя Василька сравнивается с гибелью апостола Андрея Первозванного, также принявшего смерть "за веру"[104]. Представляется, что появление "антиправославия" как одной из характеристик "безбожных" следует относить к элементам более позднего восприятия монголо-татар: вероятно, приписываемое татарам "антиправославие" явилось результатом размышлений не столько современников описываемых событий, сколько его ближайшего потомка — составителя повести, дошедшей в составе Лавр.

Еще одна важная характеристика монголо-татар, судя по всему, также принадлежит перу составителя Лавр. Захватив в плен Василька Константиновича, татары пытаются заставить его перейти в "обычай поганьский" и "воевати (вместе) с ними". Однако, "не покорившись их беззаконию", князь, обращаясь к ордынцам, вопрошает их о том, каким образом те, совершив столь многочисленные злодеяния, собираются держать ответ перед Господом: "*Богу же какъ ответъ дасте?* ему же многы душа погубили есте бес правды, их же ради мучити вы имат Богъ въ бесконечныя векы, и стяжет бо Господь душе те, их же есть погубили". Таким образом, по мнению "блаженного мученика" князя Василька, татары должны нести ответственность перед Богом за совершенные преступления и, более того, по воле Господа подвергнуться вечным мучениям за неправедно погубленные души. Это, несомненно, новый аспект восприятия татар: под пером составителя Лавр. они из пассивного орудия Господнего гнева превращаются в субъектов, не только наделенных личными негативными качествами, но несущими ответственность перед Богом за совершенные злодейства.

Несмотря на то, что сложный, составной характер рассказа Лавр. никогда не ставился исследователями под сомнение, отношение редактора-составителя к описываемым событиям чаще всего оценивалось ими как нечто единое, цельное, четко сформулированное. Однако переплетение (причем достаточно заметное — с явными следами "стыков") текстуальных отрывков вызывало и переплетение смысловых линий, наложение концептуальных подходов[105].

В науке дискуссионным является вопрос о характере отношения редактора рассказа Лавр. к противостоянию с "погаными". В одних случаях средневековому книжнику приписывалась позиция "смирения перед татарами", в других — в его сочинение "вкладывался" своеобразный "призыв к борьбе" с завоевателями. Так, по мнению одних исследователей, рассказ Лавр. был "проникнут настроениями неотвратимости злой судьбы и Божьей воли", через повествование красной нитью проходила идея о невозможности и бесполезности сопротивления татарам[106]. Другие исследователи полагают, что, наоборот, составление рассказа Лавр. было приурочено к тому или иному этапу борьбы с ордынцами, а, следовательно, носило ярко выраженный

антитатарский характер, ставило целью запечатлеть "картины крестоносной борьбы сплоченных церковью русских князей против татар"[107]. На наш взгляд, последняя точка зрения представляется малоубедительной: главный изъян изложенной выше идеи заключается в ее полном отрыве от контекста повести.

В действительности, проблему, связанную с возможностью сопротивления ордынцам, книжник пытается решить в рамках все той же — традиционной для его времени — концепции нашествия как наказания "за грехи наши". В целом, решение указанной проблемы для составителя рассказа Лавр. очевидно: сопротивление Господнему гневу в принципе греховно, а потому — обречено на поражение. Именно с этих позиций выступают защитники стольного Владимира и, в первую очередь, оставленные в городе сыновья великого князя.

Описание осады Владимира предваряется сообщением о том, что владимирский князь Юрий Всеволодович, "выеха из Володимеря в мале дружине ... и еха на Волъгу ... и ста на Сите станом ... и нача ... совокупляти вое противу татаром", в стольном Владимире "оурядивъ сыны своя в собе место Всеволода и Мьстислава". Помимо оставленных великим князем сыновей, обороной города руководил воевода Петр Ослядюкович. В момент, когда татары подошли к Владимиру, "володимерци затворишася в граде ... и не отворящимся". Подлиный драматизм повествованию придает упоминание о том, что "безбожнии" "водили с собой" родного брата Всеволода и Мстислава — ранее захваченного ими в плен Владимира Юрьевича: татары "приехаша близь къ воротомъ и начаша ... молвити: знаете ли княжича вашего Володимера?" Всеволод же и Мстислав, пишет летописец, "познаста брата своего, ... плакахуся, зряще Володимера", и "сжалистаси брата своего деля ... и рекоста дружине своеи и Петру воеводе: братья, *луче ны есть оумрети* перед Золотыми враты за святую Богородицю и за правоверную веру х(рист)ьяньскую. *И не да воли ихъ быти* Петръ Ослядюковичь".

Книжник рисует перед нами картину полного смирения князей Всеволода и Мстислава, чей дух сломлен даже не столько видом плененного брата ("бе бо уныль лицем" — пишет о нем летописец), сколько самой безысходностью ситуации: "и рекоста оба князи: *си вся наведе на ны Богъ грех ради нашихъ*, яко же пророкъ глаголеть: *несть человеку* мудрости, ни е(сть) мужства, ни ес(ть) думы *противу Господеви. Яко Господеви годе быс(ть), тако и быс(ть), буди имя Господне благословено в векы*"[108].

Характеризуемое как "батог Божий", насылаемый "*грех ради и неправды*", "*за оумноженье безаконии*", нашествие "поганых" воспринималось книжником (а вместе с ним и братьями-князьями) как нечто неотвратимое, как нечто, ниспосланное на Русь "во исправление". И, действительно, воля Господня исполняется: татары вскоре,

не встретив особого сопротивления, все равно берут город. Всеволод и Мстислав, а, глядя на князей, и большинство горожан, действуют согласно своим представлениям о том, как нужно себя вести в подобной ситуации: "*бежа* Всеволод и Мстислав, и вси людье *бежаша* в Печерний город"[109]. Другая часть горожан ("епископъ Митрофанъ и княгини Юрьева съ дчерью и с снохами и со внучаты и прочие княгини Володимеряа с детми, множства *много* бояръ и *всего народа* людии") "затворишася в церкови святыя Богородица и тако огнемъ без милости запалени быша" или же погибла под ударами ворвавшимися в церковь татар[110].

Книжником нарисована картина полного отказа от какого бы то ни было сопротивления. Характерно то, что именно князья — потенциальные руководители обороны — первыми отказываются от сопротивления, готовые или на жертвенную смерть, или смиренное — в молитве — ожидание гибели, или бегство, но никак не на защиту стольного града от "поганых". Так же настроены и рядовые защитники — максимум, что под силу жителям гибнущего города — вознесение молитвы к Господу.

Владимир подвергается разорению, гибнут церкви и монастыри, татары не щадят никого "*от оуного и до старца и сущаго младенца*". Лишь один человек в летописном рассказе о взятии Владимира не согласен с идеей жертвенной смерти — это уже упомянутый воевода Петр Ослядюкович. Однако его стремление удержать князей от пассивной гибели, от добровольной жертвы "за святую Богородицю и за правоверную веру х(рист)ьяньскую" оказывается напрасным. Это стремление противоречит изначальной "воле" Всеволода и Мстислава, стремившихся мученически погибнуть, склонившись под "батог Господень", и тем самым искупить "грехи", за которые и постигла их (вместе со всеми остальными) "кара Божия". Петр Ослядюкович оказывается единственным из жителей города, не принявшим (не понявшим?!) идеи, которой прониклись все — "несть человеку мудрости, ни е(сть) мужства, ни ес(ть) думы противу Господеви. Яко Господеви годе быс(ть), тако и быс(ть)".

Вместе с тем в рассказе Лавр. присутствуют некоторые намеки на возможность сопротивления "поганым". Правда, следует сразу оговориться, что рассуждения на эту тему крайне непоследовательны и больше похожи на какие-то обмолвки летописца, нежели на проявления выстраданной им позиции. Так, одним из немногих "сопротивляющихся" персонажей оказывается великий князь Юрий Всеволодович. Действительно, оставляя во Владимире своих сыновей, великий князь, вопреки рассказу НПЛ, *не бежит*, а начинает "*совокуплятии вое противу Татаром*"[111]. В момент приближения татар Юрий в общем-то готов к борьбе. После ряда молитв, в которых князь сетует о гибели оставленных им во Владимире родственников и просит Господа избавить его "от всех гонящих", Юрий

"поидоша *противу поганым* и сступишася обои, и быс сеча зла, и *побегоша* наши пред иноплеменникы, и ту оубьенъ быс князь Юрьи ..."[112]. Летописец даже намекает на то, что борьба с "безбожными" для Юрия являлась не просто способом защиты, но и проявлением христианской добродетели. В панегирике князю, помещенном в конце летописного рассказа, книжник сообщает чрезвычайно интересную деталь: оказывается, накануне нашествия татары отправляли к Юрию послов с предложением о мире ("рекуще: мирися с нами"). Юрий же "того не хотяше, яко пророкъ глаголет: *брань славна луче ес мира студна*"; поскольку, замечает далее летописец, "си бо безбожнии со лживым миром живуще, велику пакость землям творять, еже и зде многа зла створиша"[113]. Однако предшествующей фразой летописец как бы дезавуирует сообщение о "Георгие мужестве". Оказывается, стремясь исполнять божественные заповеди ("се бо чюдныи князь Юрьи потщася Божьа заповеди хранити и Божии страх имея в сердци, поминая слово Господне, еже реч: ... *не токмо же друга, но и врагы ваше любите*, и добро творити ненавидящим вас, всякъ зломыслъ его"), Юрий "преж мененых" послов "безбожных татар отпущаше одареными"[114]. Тем самым поступки Юрия оказываются не совсем понятными: если он отказался от мира с татарами, то почему их послы уходят от него с дарами, если же князь одарил послов и заключил-таки мир с "погаными", как это могло сочетаться с идеей о бране, которая "лучше позорного мира"? Вообще, Юрий, в представлении составителя рассказа Лавр., скорее персонаж, олицетворяющий собой смирение, нежели борьбу. Неслучайно, в тексте повести в уста самого Юрия вкладывается фраза о том, что он (Юрий) — "новыи Иовъ быс терпением и верою". В результате получившегося "наслоения" добродетелей Юрия летописец не смог до конца выстроить образ князя-воина, образ князя-защитника. Видимо, именно "новый Иов", а не "князь-защитник" являлся "идеалом человека в понимании автора Лавр."[115]. Таким образом, поиск в поступках Юрия некоего примера борьбы с монголо-татарами не приносит более или менее удовлетворительных результатов.

Скорее всего, описание — довольно размытое — неудавшегося воинского подвига великого князя, а также восхваление его воинственного духа явились результатом более поздних (но произошедших до 1305 г.) вставок. Вероятно, цель подобных сюжетов — та или иная реабилитация Юрия Всеволодовича в глазах потомков. По крайней мере, наличие рассказа НПЛ, в котором великий князь предстает в глазах потомков — современников составителя Лавр. — явно в незавидном свете, а следовательно, необходимость некоторого дезавуирования нарисованной новгородцем картины, желание прославить трагически погибшего Юрия и при этом довольно неуверенный тон составителя рассказа Лавр., взявшегося за этот явно неблаго-

дарный труд — все это позволяет предположить, что сопротивление татарам мыслилась книжнику довольно туманным, а, самое главное, обреченным на неудачу делом. Действительно, и Петр Ослядюкович, и Юрий Всеволодович — фигуры довольно активные, но, несмотря на это, и их чревычайно робкие потуги на сопротивление оканчиваются провалом. В их распоряжении — лишь возможность погибнуть в бою, но и это их стремление оказывается исключением из правил: подавляющее большинство персонажей повести стремиться к иному исходу, к иному концу; подавляющее большинство предпочитает гибель от рук "поганых" какому-либо противостоянию с захватчиками.

Часто повторяемый мотив "гибели за православную веру" находит параллель с более широкими представлениями автора о сущности происходящего. Дело в том, что помимо рассказа о нашествии как каре Господней, составитель Лавр. уделяет огромное внимание проблеме не менее важной для средневекового читателя — проблеме спасения человека в условиях разящего "батога Божьего". По справедливому замечанию Я.С.Лурье, "едва ли можно говорить об "активной антитатарской тенденции" рассказа 1237–1240 гг.; основная его тема — отчаяние, "страх и трепет" и покорность перед Божьими казнями и "напастями", *дающими право "внити в царство небесное"* (курсив мой. — В.Р.)[116].

Проблема спасения человека в условиях развернувшихся на его глазах "казнях Божиих", действительно, важна для средневекового книжника. В известном смысле поиск возможных путей решения данной проблемы и являлся одной из важнейших целей художественного осмысления действительности составителем повести. Составитель рассказа о нашествии в редакции Лавр. дает свою собственную "концепцию" спасения.

По мнению книжника, путь к спасению лежит через мученичество во имя веры, через жертвенность. Путь жертвенности избирают сыновья великого князя — Всеволод и Мстислав, безропотно подчиняющие свою судьбу воле Господней ("яко Господеви годе быс, тако и быс"), этот же путь избирает растерзанный татарами Василько (о нем книжник сообщает, что князь "кровью мученической омывсься прегрешении своих"[117]). О мученической гибели и жертвенности как способах спасения рассуждает книжник в своих "философских отступлениях". По мнению летописца, кара за грехи настолько тяжела, что уже одно это дает "гарантии" спасения, вечную жизнь людям: "се нам сущюю радость скорбь, да и не хотяще всякъ в будущий векъ обрящем милость. *Душа бо сде казнима всяко в будущий суд милость обрящет и лгыню от муки*"[118]. Средневековый книжник глубоко убежден, что "царство небесное", спасение человека на Страшном Суде не просто так даруется человеку милостивым Богом. "Богъ

бо, — полагает он, — казнить напастми различными, *да явяться яко злато искушено в горниле — христьяном бо многыми напастми внити в царство небесное*", поскольку "*аще бо не напасть, то не венець, аще не мука, ни дарове*"[119]. Таким образом увиденный книжником путь спасения человека предполагал отказ от активного сопротивления "поганым": спасение будет даровано тому, кто подвергнется "казням Божиим", отсюда пассивное, в молитве, ожидание "казни" — вот идеал должного поведения христианина, в представлении составителя Лавр. версии повести о нашествии Батыя.

Восприятие монголо-татар и борьбы с ними в рассказе **Ипат.** существенным образом отличается от восприятия "поганых" в других ранних повестях о нашествии Батыя. Возможно, причиной иного отношения к татарам являлась та отличная от других регионов страны политическая ситуация, которая сложилась в Южной Руси в первые десятилетия после Батыева нашествия. По мнению исследователей, "в этом памятнике отразились антиордынские настроения Даниила Романовича и его окружения"[120]: помещенные в Ипат. "известия о татарском нашествии составлялись в то время, когда Даниил Романович не потерял надежды на создание союза западно-европейских государей для отпора монголо-татарам", а летопись, таким образом, "идеологическими средствами подготавливала читателя к грядущему отпору поработителям"[121].

Используемые автором Ипат. версии в отношении татар эпитеты мало чем отличаются от эпитетов, коими награждают захватчиков составители НПЛ и Лавр. версий повести. Татары — это, в первую очередь, "*безбожнии Измаилтяне*", "*безбожнии Агаряне*", "*иноплеменьныхъ языкъ*"; они — "*беззаконные*", "*поганые*", "*нечестивые*". Среди перечисленных характеристик татар, наиболее отвечающими их сущности, по мнению книжника, являлись "безбожность" и "нечестивость" (соответственно: 7 и 4 упоминания). При этом важной отличительной чертой рассказа Ипат. является то, что, помимо негативных эпитетов в отношении татар вообще, книжник прибегает к достаточно резким характеристикам конкретных ордынцев, и, в первую очередь, ордынских ханов. Так, Батый назван в повести "*нечестивым*" и "*свирепым зверем*"[122].

Татары многочисленны — это автор неоднократно подчеркивает. "*Многомь множьствомь силы* своей" они окружают Киев[123], их — "*множьство*"[124] и поэтому — от них бежит "*множьство*" людей[125], а на поле брани остается "*множьство* избьеных"[126]. В результате их "нахождения" Русская земля оказывается "*исполнена* ратных"[127]. У татар множество всего — оружия (они "стрелами *бещисла*" стреляют[128], их стрелы омрачают свет побежденным[129]), припасов, скота ("от гласа скрипения телегъ его (Батыя. — В.Р.), *множества* ревения вельблудъ его и рьжания, от гласа стадъ конь его" ничего "не бе слышати"[130]). Татары очень

сильны сами по себе — "*в силе тяжце*" они обступают Чернигов и Киев[131], неутомимы в сражении ("*бес престани* порокомъ бьющимъ день и ночь"[132]), "*силными*" являются Батыевы воеводы[133] и т.д.

В представлении книжника татары — народ, наделенный многочисленными отрицательными качествами. Помимо перечисленных, связанных в большей степени с традиционным взглядом на татар как "нечестивых", "поганых", "безбожных", в рассказе Ипат. ордынцы наделяются и некоторыми, на первый взгляд, "более земными" качествами. По мнению книжника, в наибольшей степени татарам была присуща "*лесть*". Дважды при описании татарского взятия Рязанской земли книжник указывает, что ордынцы князя и княгиню "изведоша *на льсти* ... и убиша", а "всю землю избиша"[134]; при осаде Владимира Батый с "*льстью*" обращается к горожаном, а епископ Митрофан молится о том, чтобы паства не "убоялась *прельщения* нечестивых"[135]; рассказывая о мужестве обороняющих Козельск горожан, книжник подчеркивает, что "словесы *лестьными* не возможно бе град прияти"[136]; осадив Киев, татары "хотя *прельстити*" горожан, но те их "не послоушаша"[137]. Вообще, практически все военные победы достаются татарам или за счет их многочисленности, или — и это более распространенный в повести случай — за счет их "лести", за счет умения "прельстить". Подобное наблюдение позволяет исследователям делать вывод о том, что в восприятии летописца "успехи татар были вызваны не столько их силой, сколько коварством и вероломством"[138].

Действительно, чаще всего упоминания летописца о том, что татары "льстивые" интерпретируются как указания на "земные" негативные качества "поганых", на то, что ордынцы — "это люди без чести и совести, с которыми нельзя иметь никакого дела"[139]. Однако, судя по всему, летописец, столь настойчиво повторявший о татарской "лести", не ограничивался только констатацией факта татарского коварства. На самом деле, коварство, хитрость, обольщение, тем более, проявленные татарами во время военных действий, сами по себе вряд ли привлекли бы столь пристальное внимание книжника. Вероятно, он хотел подчеркнуть какие-то более сущностные характеристики пришедшего на Русь народа. Дело в том, что такие качества, как "льстивость", использование "лести" (ср. значения слов "льстивый", "лестный" в древнерусском языке: 'коварный', 'являющийся хитростью', 'имеющий целью обман', 'лживый', 'обманчиво влекущий', 'таящий в себе опасность', 'пагубный', и даже 'антихрист'[140]) должны были порождать у читателей достаточно четкие ассоциации с примерами нечестивого поведения вообще, а также с качествами "нечестивых" народов, в частности. В текстах Священного Писания, знакомство с которыми летописец демонстрирует столь охотно, льстивость, коварство — суть неотъемлимые черты тех, кого называют "нечестивыми" (ср.: "уста его ("нечестивого". —

В.Р.) полны проклятия, *коварства и лжи*; под языком его мучение и пагуба"[141], во время прихода в город "нечестивого" "*обман и коварство* не сходят с улиц его"[142], "человек лукавый, человек *нечестивый* ходит со *лживыми* устами"[143], "помышление праведных — правда, а замыслы *нечестивых* — *коварство*"[144], "нечестивый народ" "придет без шума и *лестью* овладеет царством", а "поступающих нечестиво против завета привлечет к себе *лестью*"[145] и т.д.).

Наряду с подобным указанием на "нечестивость" татар в рассказе Ипат. практически полностью отсутствуют столь популярные в то время сентенции книжника относительно нашествия безбожных как "кары Господней за грехи наши". Захватчики действуют как бы более самостоятельно, их поступками руководит не столько "само Провидение", сколько их собственный "злой", "льстивый" умысел. Тема "Божьего попущения" в Ипат. "представлена бледнее"; Ипат. не содержит подобно другим ранним рассказам о нашествии "развернутых объяснений всеобщей беды в духе религиозной дидактики, обращенной с призывом к покаянию"[146].

В своем рассказе о татарском нашествии книжник часто выступает как человек, проявляющий значительный интерес к военной стороне событий: он охотно описывает столкновения русских и татар, осады русских городов. При этом в своих описаниях летописец крайне лаконичен, его рассказы скорее напоминают сводки с театров военных действий. Так, при рассказе о завоевании Батыем северо-восточной Руси книжник сообщает, что ордынский хан "*оустремлешюся* на землю Соуждальскоую и *срете и* Всеволодъ на Колодне и *бившимся имъ* и *падъшимъ многимъ* от них от обоихъ, *побежноу* бывшоу Всеволодоу"[147]; примерно также по-деловому описано взятие Чернигова: "*посла на* Черниговъ, *обьстоупиша град* в силе тяжце. Слышавъ же Мьстиславъ Глебовичь нападение на град иноплеменьных, *прииде на ны* со всими вои. *Бившимъся имъ*. *Побеженъ быс* Мьстиславъ и множество от вои его *избьенымъ быс*, и *градъ взяша*, и *запалиша его огньмь*..."[148] и т.д. Однако, наряду с рассказом о фактической стороне событий, большое значение летописец придавал этической оценке происходящего.

Одной из важнейших морально-нравственных проблем, решаемых автором рассказа на страницах повести о нашествии Батыя, является проблема борьбы с татарами. Подход составителя Ипат. и в этом вопросе существенно отличается от представлений авторов рассказов о нашествии, содержащихся в НПЛ и Лавр. Если в указанных памятниках противостояние "поганым" представлено как дело, заранее обреченное на провал, то в Ипат. борьба с ордынцами выглядит как наиболее предпочтительный способ поведения.

Автор совершенно сознательно вводит в повествование рассказ об обороне двух русских городов — Владимира-на-Клязьме и Козельска. Поведение защитников Владимира в версии Ипат. мало чем отличается от того, как ведут себя владимирцы в версиях НПЛ и Лавр. Выехавший из города великий князь Юрий Всеволодович оставляет в столице княгиню, епископа Митрофана, а оборону города поручает своему сыну Всеволоду. Батый пытается "прельстить" горожан. В ответ епископ Митрофан — духовный пастырь владимирцев старается ободрить защитников города: "оуслышал о семь преподобный Митрофанъ епископъ, начатъ глаголати со слезами ко всимъ: "Чада, *не оубоимся о прельщьньи от нечестивых* и *не приимемь* си во оумъ *тленьнаго сего и скоро миноующаго житья*, *но ономь не скоро миноующемь житьи попечемься*, еже со ангельскыи житье. Аще градъ нашь пленьше копиемь возмоуть и смерти ны предасть, азъ о томь чада пороучьникъ есмь, яко *венца нетленьнаа от Христа Бога приимете*". "О сем же словеси слышавше, *вси начаша крепко боротися*"[149]. Натиск татар усиливался, и, видя это, Всеволод "*оубояся*", поскольку, — объясняет причины такого поведения князя летописец, — "бе бо и сам *млад*". Надеясь на снисхождение татар, Всеволод "изъ града изииде с маломъ дроужины и несы со собою дары многии, *надеяше бо ся от него* (Батыя. — В.Р.) *животъ прияти*". Ордынский хан, "яко свирепый зверь не пощади оуности его, веле предъ собою зарезати и градъ всь избье", при этом епископ и прочии горожане погибают в огне, "душа своя предаша в роуце Богу"[150]. Таким образом, Всеволод поступает вопреки призыву епископа Митрофана: в надежде получить "живот" от Батыя, думая о "тленьном сего и скоро миноующем житии", забывает о необходимости "печься" о более важном для христианина "житьи" — "не скоро миноующемь". В качестве противопоставления поведению Всеволода автор версии Ипат. буквально вслед за рассказом о защите Владимира вводит в повествование сюжет, посвященный обороне Козельска. Основания для подобного сопоставления более чем очевидны: возглавляющий оборону города князь Василий также, как и Всеволод, "*младъ*". Однако уже на подступах к стенам города, Батый узнав, что жители Козельска "оумъ *крепкодушный* имеють", понимает, что "словесы лестьными *не возможно* град *прияти*"[151]. "Крепкодушные козляне" совет "створше не вдатися Батыю, рекше яко аще князь нашь *млад* есть, но *положим животъ свои за нь*, и *зде славоу сего света приимше, и там небесные венца от Христа Бога приимемь*"[152]. Жители Козельска героически защищают свой город, от их рук гибнет, по словам летописца, четыре тысячи "поганых", и, несмотря на то, что город все-таки оказывается взятым (татары "*изби вси* и *не пощаде от отрочатъ до сосущих млеко*"[153]), захватчики не смели "его нарещи град Козлескъ, но град злыи, понеже бишася по семь недель"[154]. Итак, в случае с

Козельском жители города поступают прямо противоположным, в отличии от владимирцев, образом. Решившись на героическую, пусть и безнадежную, борьбу с татарами и будучи готовыми "положить живот свои" за юного князя (судя по всему, также, как и они участвовавшем в защите родного города), козляне выбирают "гибель в бою". Именно эта их решимость и должна, по мысли летописца, обеспечить им и "зде" "славу мира сего", и на небесах "жизнь вечную", "венцы от Христа Бога". Таким образом, для того, чтобы обеспечить себе то самое "не скоро миноующее житие", о котором говорил владимирцам епископ Митрофан, необходимо, по мнению автора рассказа Ипат., активно противостоять "поганым".

Важно отметить, что определение козлян как "крепкодушных", видимо, не является случайным. Сам термин, судя по всему, не часто встречается в русских средневековых памятниках[155]. Тем более интересно обнаружить указанный термин в памятнике, синхронном рассказу Ипат. и также посвященном событиям ордынского нашествия. В четвертом "Поучении" Серапиона Владимирского встречается слово "крепкодушие": "*врагъ нашь дьяволъ*, видевъ ваш разум, *крепкодушье*, и *не възможеть* понудити вы на грехъ, но посрамленъ отходит"[156]. Таким образом, можно предположить, что, по замыслу автора Ипат., жители Козельска не просто обладали мужеством, необходимым в борьбе с захватчиками, но и имели более важное для православных христиан качество, позволявшее им противостоять даже проискам дьявола. Кстати, подобная интерпретация является вполне адекватной пафосу рассказа Ипат. Автор повести в целом ряде случаев проводит, правда, неявные, параллели между татарами, Батыем, с одной строны, и слугами дьявола, самим "лукавым", антихристом, с другой. Характеристика татар как "льстивых", коварных находит аналогии с определениями, данным в текстах Священного Писания именно дьявольским силам: исполненным "всякого *коварства* и всякого злодейства" назван "*сын дьявола*"[157]; слово "льстивый", как было указано, имеет среди прочих значение '*антихрист*'[158]; сам Батый сравнивается со "*зверем* свирепым"[159]. По мнению Ефрема Сирина, антихрист, во времена, когда "исполнится нечестие мира", "духом *лести*" будет искушать людей и "*обольщать* мир своими знамениями и чудесами по попущению Божию". В этой ситуации, — пишет В.Сахаров, — "великий подвиг нужен для верных, чтобы устоять против" совершаемых обольщений[160].

Таким образом, в рассказе Ипат. совершенно определенно проводится довольно оригинальная для современной памятнику эпохи мысль о том, что борьба с нашествием татар является праведным делом, а гибель при сопротивлении — настоящим христианским подвигом, способным обеспечить воинам "жизнь вечную"[161]. Для автора рассказа Ипат. совершенно очевидно, что "малодушные губят себя",

для людей же "крепкодушных" лучше погибнуть в бою и обрести "царство небесное", чем, расчитывая на милость "поганых", попытаться спастись или же погибнуть смирившись, лишившись тем самым "венцов нетленных"[162].

Завоевание монголо-татарами Руси рассматривалось автором рассказа Ипат. не только как военное поражение Русских земель. Средневековый книжник, в отличии от большинства своих современников и ближайших потомков, попытался осмыслить произошедшее со страной несчастье на более высоком уровне. В рассказе Ипат. мы встречаемся с определением случившегося как "погибели Руской земли". Дважды летописец, характеризуя ситуацию на Руси после нашествия Батыя, прибегает к подобному или близкому сравнению: тысяцкий Димитрий, оставленный князем Даниилом в Киеве, желая спасти от полного разорения Русь, уговаривает Батыя пойти в землю угров, "види бо *землю гибноущоу Роускоую* от нечестиваго"[163]; уже упомянутый князь Даниил, бежавший от ужасов нашествия, "жалишаси о *победе*[164] *земле Роуское* и о взятьи град от иноплеменьникъ множьства"[165]. Не поднимая вопрос о том, в каком значении употреблен в тексте рассказа Ипат. термин "Русская земля" (скорее всего, книжник имеет в виду "Русскую землю" в "узком смысле" слова), отметим, что подобная оценка произошедшего вполне может быть названа оригинальной. Как показал А.А.Горский, "тема "свершившейся погибели" появляется только в произведении, оценивающем последствия Батыева нашествия — "Поучении" Серапиона Владимирского. Серапион, — пишет исследователь, — пользуясь библейскими сюжетами, говорит о "погибели", ниспосланной Богом на Русь за людские грехи". Автор дошедшего до нас в двух списках "Слове о погибели Руской земли" под "погибелью" также "мог иметь в виду только катастрофическое разорение Руси в результате Батыева нашествия"[166]. Таким образом, оценки, данные автором рассказа Ипат. совпадали с восприятием случившегося неизвестным "переяславцем, весной 1238 г. в Киеве"[167] создавшим "Слово о погибели Руской земли", и Серапионом Владимирским, в 70-е гг. XIII в. обратившимся к своему "духовному стаду" с проповедями, посвященными осмыслению феномена монголо-татарского завоевания.

* * *

Восприятие монголо-татар в ранних летописных повестях о нашествии Батыя (НПЛ, Лавр., Ипат.) имело ряд общих черт. Рассказы летописцев развивались на пересечении двух основных сюжетных линий. "Военная", посвященная описанию батальных сцен нашествия и очерчивающая событийный контур рассказов, была во многом предопределена "эсхатологической", отражавшей рефлексию

книжников по поводу случившегося и раскрывавшей, в свою очередь, смысловую сторону повествований. Понимание происходящих на Руси событий как "кары Господней", ниспосланной "за грехи"[168], влияло, с одной стороны, на отбор сюжетов и средств описания, с другой же, вырабатывало отношение летописцев и к феномену ордынского нашествия, и к самим монголо-татарам, и к возможности противостояния захватчикам.

Монголо-татары в восприятии авторов исследуемых летописных рассказов представляли собой многочисленную, чрезвычайно удачливую в сражениях, коварную и жестокую силу. Большое внимание древнерусские летописцы уделяли поступкам "безбожных", однако, в поведении татар проявлялись, по мнению книжников, не столько присущие самим ордынцам черты, сколько черты, свойственные "нечестивым" народам вообще. Именно поэтому перечень отрицательных качеств татар во многом определялся не столько их реальными свойствами, сколько восприятием *их в качестве "нечистого" народа, в "последние времена" ниспосланного в наказание и в исправление погрязшей в грехах Русской земле.* Нельзя согласиться с мнением ряда авторов о том, что главной причиной произошедших на Руси несчастий книжники считали княжеские междоусобицы[169]. В подобном подходе ощущается явная модернизация того, как воспринимали летописцы нашествие "иноплеменников". Не междоусобицы сами по себе, не те или иные политические факторы, а греховность людей, морально-нравственная порочность современного им общества рассматривались древнерусскими писателями в качестве основных причин, сделавших возможным наказание Руси "за грехи" при помощи ордынского завоевания[170].

Эсхатологические ожидания эпохи определили одну из главных тем летописных рассказов о нашествии — тему возможного спасения в "последние времена", предвозвестником которых явилось нашествие татар, серьезно осмысливалась на страницах повествований. В представлении авторов рассказов НПЛ и Лавр. спасение виделось в смиренном принятии "Божьей кары" и избавлении от грехов путем покаяния: смиренное покаяние должно было стать гарантией и избавления людей от свалившихся на них несчастий в земной жизни, и получения ими "венцов нетленных" в жизни вечной. Борьба с татарами, воспринимаемая как заранее обреченное дело, не рассматривалась в указанных памятниках в качестве эталона должного поведения христианина. Лишь автор Ипат. выступал за активное противостояние: хотя в его рассказе русские также обречены терпеть от татар поражения, книжник уверен, что только сопротивление "безбожным" способно спасти людские души на Страшном Суде. Характерно, что в тех памятниках, где нашествие "поганых" ассоциировалось только с "казнями Божиими за грехи" (НПЛ и Лавр.),

тема сопротивления захватчикам практически не затрагивалась; в Ипат., где нашествие "безбожных", "льстивых" татар объяснялось их связью с дьяволом, напротив, проблема возможного отпора завоевателям решалась положительно.

Политическая ситуация на юге Руси, а также надежды правителей этого региона найти союзников по борьбе с "погаными" среди западно-европейских государей и католической церкви предопределили специфику восприятия монголо-татар на страницах южнорусской — Ипатьевской летописи. Явная антитатарская направленность Повести в составе Ипат., призыв автора летописного рассказа к сопротивлению "льстивым" ордынцам сближают идеи этого повествование с идеями, высказанными в литературе более позднего периода. Возможно, именно в идеологии составителя Ипат. следует искать корни тех представлений о татарах, которые возникают в последующий период и которые ложатся в основу вырабатывавшейся в рамках древнерусской книжности доктрины активного противостояния захватчикам.

Тема смиренного подчинения судьбе, присущая повествованиям НПЛ и Лавр., также находит продолжение в памятниках последующих эпох. Однако и эта тема переосмысливается, уточняется, эволюционизирует от идеала смиренной гибели перед лицом неотвратимого "наказания Божиего" до концепции мученической гибели "за веру", находящей воплощение и в тексте рассказа Лавр., и в житийных повестях об убиенных в Орде святых князьях.

Однако даже в повествовании Ипат., не говоря уж о НПЛ и Лавр., полностью отсутствует какой-либо оптимизм относительно возможности победоносного исхода борьбы с монголо-татарами. В этом смысле представляются неправильными мнения ряда авторов о том, что "ведущей темой летописания этого периода становится тема борьбы с иноземными захватчиками"[171]. Для автора Ипат. сопротивление дает надежду лишь на спасение души; возможность воинской победы русских книжниками даже не рассматривается. На позиции книжников по данному вопросу повлияли представления о нашествии как о каре Божией: неслучайно никто из незначительного числа активно сопротивлявшихся татарам персонажей летописных рассказов не призывает Господа прийти ему на помощь — ожидать подобной помощи в условиях насланных на Русь наказаний просто бессмысленно. Именно переосмысление причин нашествий татар, отказ от восприятия ордынских набегов только как "кар небесных" приводит в последующий период и к постоянным молитвенным обращениям литературных персонажей с просьбой о заступничестве небесных сил, и к введению в повествования сюжетов, посвященных этому самому заступничеству.

Нет сомнения в том, что авторы повествований о нашествии Батыя на Русь были далеки от того, чтобы изображать "беззаветное

мужество народа", как об часто упоминается в литературе[172]. Идеал человека в рассматриваемый период, судя по всему, был иным. В образной форме этот идеал сформулировал автор Лавр.: не воин-защитник, а "новый Иов терпением и верой" являлся образцом для подражания. Можно согласиться с мнением В.В.Каргалова, заметившего, что "для летописцев в первые полтора века после нашествия Батыя" было свойственно "примирительное отношение к татарскому владычеству"[173]. Именно путь смирения — примирения с судьбой — перед лицом постигших Русь бедствий был одним из немногих, воспринятых обществом в качестве эталона должного поведения.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Указанную особенность повествований необходимо учитывать, естественно, в той мере, в какой мы вообще можем судить о перечисленных выше обстоятельствах появления текстов. См. подробнее: Будовниц И.У. Общественно-политическая мысль Древней Руси. XI–XIV вв. М.; Л., 1960. С. 301; Кучкин В.А. Монголо-татарское иго в освещении древнерусских книжников (XIII — первая четверть XIV в.) // Русская культура в условиях иноземных нашествий и войн. X — нач. XX в. Сб. научных тр. Вып. 1. М., 1990. С. 16.

[2] Бородихин А.Ю. Цикл повестей о нашествии Батыя в летописях и летописно-хронографических сводах XIV–XVII вв. Диссертация ... кандидата филологических наук. Машинопись. Новосибирск, 1989. С. 45–46. (Далее: Бородихин А.Ю. Цикл повестей... Машинопись.)

[3] Там же. С. 57.

[4] Комарович В.Л. Литература Рязанского княжества XIII–XIV вв. // История русской литературы. М.; Л., 1945. Т. 2. Ч. 1. С. 75.

[5] Ср. с мнением Д.С.Лихачева, который полагает, что "рассказ Ипат. о нашествии татар на Рязанскую землю не имеет ничего общего с рассказом НПЛ" (Лихачев Д.С. К истории сложения "Повести о разорении Рязани" // Лихачев Д.С. Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986. С. 261.

[6] По мнению В.Л.Комаровича, рассказы НПЛ и Ипат. сближает указание на то, что в осажденном татарами Владимире остался один князь (Всеволод), а не два (Мстислав и Всеволод), как это следует из Лавр., заменившей информацию рязанского источника сведениями ростовского происхождения. См.: Комарович В.Л. Литература Рязанского княжества ... С. 75–76.

[7] А.Ю.Бородихин не исключил возможности того, что составление владимирского источника относится к 30-м годам XIII в. См.: Бородихин А.Ю. Цикл повестей... Машинопись. С. 57, 114–115.

[8] Насонов А.Н. Лаврентьевская летопись и владимирское великокняжеское летописание первой половины XIII века // Проблемы источниковедения. Т. 11. М., 1963. С. 443. Ср.: он же. История русского летописания XI — начала XVIII века. Очерки и исследования. М., 1969. С. 184–185.

[9] Насонов А.Н. История... С. 186.

[10] По мнению исследователя, рязанский рассказ о нашествии Батыя, попав в НПЛ, подвергся существенному сокращению. В более полном виде, считает

Д.С.Лихачев, рязанский источник отразился в Повести о разорении Рязани Батыем. См.: Лихачев Д.С. К истории сложения... С. 261–262. С мнением о том, что статья НПЛ передает сокращенный вариант раннего рязанского рассказа согласен и А.Г.Кузьмин. (Ср.: Кузьмин А.Г. Рязанское летописание. Сведения летописей о Рязани и Муроме до сер. XVI в. М., 1965. С. 157–158.) Стоит отметить, что В.А.Кучкин, в целом соглашаясь с мнением Д.С.Лихачева, скептически относится к предположению исследователя о ростовском происхождении одного из источников статьи НПЛ. (См.: Кучкин В.А. Указ. соч. С. 24, 60. Прим. 43, 47.)

[11] См.: Бородихин А.Ю. Цикл повестей... Машинопись. С. 57, 68, 73.

[12] Феннел Дж. Кризис средневековой Руси. 1200–1304. М., 1989. С. 117.

[13] Кучкин В.А. Указ. соч. С. 22.

[14] Так А.А.Шахматов полагал, что НПЛ представляет собой свод, составленный в 30-е гг. XIV в. См.: Шахматов А.А. Обозрение русских летописных сводов XIV–XVI вв. М.; Л., 1938. С. 365.

[15] "Вторая часть" Синодального списка НПЛ начинается с л. 119 (обрыв статьи под 6742 (1234) годом). См.: Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. (далее — НПЛ.) С. 5–6.

[16] Предположение о существовании "свода 1255 года" впервые сформулировал И.А.Тихомиров. (См.: Тихомиров И.А. О сборнике, именуемом Тверской летописью // ЖМНП. 1876 (декабрь). С. 271.) А.Ю.Бородихин существенно расширил аргументацию. Ср.: Бородихин А.Ю. Цикл повестей... Машинопись. С. 72–73, 115.

[17] Там же. С. 72–73.

[18] Там же. С. 57, 115.

[19] Приселков М.Д. История русского летописания XI–XV вв. СПб., 1996. С. 136.

[20] Приселков М.Д. Указ. соч. С. 136–142, 144–145. "Во всех случаях, когда сводчику 1239 г., нужно было выбирать между ростовским изложением и изложением владимирским, он без колебаний и компромиссов передавал ростовскую версию. Но в одном случае сводчик 1239 г. отступил от этого приема и дал слитный рассказ по обоим источникам: это в описании Батыева нашествия под 1237 г., которое читалось в обоих источниках свода 1239 г. как последнее известие." (там же. С. 142). Близким по времени к описываемым событиям считал рассказ Лавр. и Дж.Феннел. По его мнению, "тон историй, содержащихся в Лавр., сухой, нерасцвеченный, явно указывает на их современное событиям происхождение" (Феннел Дж. Указ. соч. С. 117.)

[21] См. подробнее: Приселков М.Д. Указ. соч. С. 142–143.

[22] Лихачев Д.С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л., 1947. С. 282–288.

[23] Насонов А.Н. История... С. 186.

[24] На этот год *приходится обрыв* в изложении ростовского материала. По мнению А.Н.Насонова, переработка в этот период отвечала определенным идеологическим целям — показать братолюбие князей, вскрыть многочисленные социальные пороки, обличению которых посвящают свои произведения и другие книжники Северо-Восточной Руси (напр., Серапион Владимирский, митрополит Кирилл и др.) и пр. См. подробнее: Насонов

А.Н. Лаврентьевская летопись... С. 449–450. Ср.: он же. История... С. 193–201.

[25] Комарович В.Л. Из наблюдений над Лаврентьевской летописью // ТОДРЛ. Т. XXX. Л., 1976. С. 32–33.

[26] Комарович В.Л. Лаврентьевская летопись // История русской литературы. Т. 2. Ч. 1. М.; Л., 1945. С. 91.

[27] Там же. С. 90–96. Ср.: он же. Из наблюдений... С. 33–40.

[28] См. напр.: Насонов А.Н. История... С. 181.

[29] Насонов А.Н. Лаврентьевская летопись... С. 439–442; он же. История... С. 180–184. С этим выводом А.Н.Насонова согласен и Г.М.Прохоров (См.: Прохоров Г.М. Повесть о Батыевом нашествии в Лаврентьевской летописи // ТОДРЛ. Т. XXVIII. Л., 1974. С. 86).

[30] Насонов А.Н. История... С. 181.

[31] Прохоров Г.М. Повесть о Батыевом нашествии... С. 77.

[32] Прохоров Г.М. Кодикологический анализ Лаврентьевской летописи // ВИД. Т. 4. Л., 1972. С. 104.

[33] Там же. С. 79–80, 104.

[34] Случаи заимствования приведены Г.М.Прохоровым (См.: Прохоров Г.М. Повесть о Батыевом нашествии... С. 78–83).

[35] Там же. С. 91.

[36] Там же. С. 94.

[37] Развернутая аргументация Я.С.Лурье — см.: Лурье Я.С. Лаврентьевская летопись — свод начала XIV века // ТОДРЛ. Т. XXIX. Л., 1974. С. 54–62.

[38] По мнению Я.С.Лурье, "построение рассказа о событиях 1237–1240 гг. не предрешает вопроса его датировки. Рассказ о нашествии мог быть составлен и в 1239 г., как предполагал М.Д.Приселков, и в 1281 г., как думал А.Н.Насонов, и еще позже..." См.: Лурье Я.С. Общерусские летописи XIV — XV вв. Л., 1976. С. 32.

[39] Лурье Я.С. Лаврентьевская летопись... С. 66–67. Ср.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. (XI — первая половина XIV в.). Л., 1987. С. 244. (Автор статьи — Г.М.Прохоров.) По мнению Я.С.Лурье, "именно с Михаила Ярославича начинается трудная и героическая борьба с полновластием татарских ханов, которую вела в XIV в. Тверь". С этой точкой зрения согласны и новейшие исследователи Повести — А.Ю.Бородихин и В.А.Кучкин. (Ср.: Лурье Я.С. Общерусские летописи... С. 35–36; Бородихин А.Ю. Цикл повестей... Машинопись. С. 12; Кучкин В.А. Указ. соч. С. 44.) В другом месте Я.С.Лурье высказался более определенно о времени появления Повести: рассказ Лавр. о нашествии Батыя "не мог быть составлен позже 1305 года". См.: Лурье Я.С. Примечания // Приселков М.Д. Указ. соч. С. 268–269. Прим. 86.)

[40] См. напр.: Кучкин В.А. Указ. соч. С. 17. По мнению Дж. Феннела, Ипат. "последовательно отражает один из южнорусских источников, ей недостает подробностей, местами она туманна, неточна, путана и содержит лишь несколько фрагментов дополнительных сведений, происходящих, вероятно, из устных легенд, бытовавших в южной Руси в эпоху после нашествия" (Феннел Дж. Указ. соч. С. 118).

[41] Это рассказы о "рязанском эпизоде" нашествия, об осаде Владимира-на-Клязьме, Суздаля, Козельска, о событиях на Сити и пр. (См.: ПСРЛ. Т. 2. М.; Л., 1965. Стб. 778–781).

[42] Бородихин А.Ю. Цикл повестей ... Машинопись. С. 114.

[43] Там же. С. 64. Ср.: он же. Цикл повестей о нашествии Батыя в летописях и летописно-хронографических сводах XIV — XVII вв. АКД. Новосибирск, 1989. С. 11. (Далее: Бородихин А.Ю. Цикл повестей... АКД.)

[44] Ужанков А.Н. "Летописец Даниила Галицкого": редакции, время создания // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1989. Сб. 1. (XI–XVI вв.) С. 274. Исследователь, независимо от А.Ю.Бородихина, также использует упомянутые имена татарских воевод для датировки текста. (См.: там же. С. 270).

[45] Будовниц И.У. Указ. соч. С. 302; Кучкин В.А. Указ. соч. С. 24–25.

[46] НПЛ. С. 74–77.

[47] См. напр.: Истрин В.М. Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах. Исследование и тексты. М., 1897. С. 93–94 и др. (Здесь и далее указаны номера страниц второй пагинации).

[48] Там же. С. 74.

[49] См. напр.: Исх. 10:4–19. Для сравнения: в ПВЛ из пяти упоминаний о саранче, два относятся именно рассказам о "казнях Божиих": о наведении саранчи на фараона подробно рассказывает князю Владимиру Святославичу Философ; в этом же контексте саранча упоминается и в т.н. отрывке "О казнях Божиих" под 6576 (1068). См.: Повесть временных лет. Под ред. В.П.Адриановой-Перетц. Изд. 2-е, испр. и доп. Спб., 1996. С. 44, 73. (Далее — ПВЛ.)

[50] Истрин В.М. Указ. соч. С. 87, 94, 98; 104, 109, 112.

[50a] См. подробнее: Рудаков В.Н. Восприятие монголо-татар в летописной повести о битве на Калке // Проблемы источниковедения истории книги. Межведомственный сборник научных трудов. Вып. 2. М.. 1998. С. 13–42.

[51] Кучкин В.А. Указ. соч. С. 23.

[52] Ср.: ПСРЛ. Т. 1. Вып. 1. Изд. 2-е. Л., 1926. Стб. 167–168, 170; там же. Т. 2. Стб. 156–159; НПЛ. С. 74, 76–77. Впервые на указанные совпадения обратил внимание Д.С.Лихачев. См.: Лихачев Д.С. К истории сложения... С. 261.

[53] Кучкин В.А. Указ. соч. С. 24.

[54] Там же. С. 61. Прим. 49. По мнению А.А.Шахматова, "Поучение о казнях Божиих" было вставлено в Начальный свод, а уже оттуда попало в ПВЛ. (Шахматов А.А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 168–169)

[55] См. напр. второе и третье "Поучения" Серапиона Владимирского (ПЛДР. XIII век. М., 1981. С. 442–448) и т.н. "Правила" митрополита Кирилла (Правило Кюрила Митрополита Русского... // Русские достопамятности, издаваемые ОИДР. Ч. 1. М., 1815. С. 106–107). Об идейном сходстве этих памятников см. подробнее: Гудзий Н.К. История древней русской литературы. Изд. 6-е, испр. М., 1956. С. 197; Рудаков В.Н. Отображение монгол-татар в древнерусской литературе середины XIII–XV

века. (Эволюция представлений, сюжетов и образов). АКД. М., 1999. С. 14–15.

[56] Ср.: Истрин В.М. Указ. соч. С. 93, 95 и др.

[57] НПЛ. С. 75. Ср.: "осквернены боудуть жены ихъ от скверныхъ сыновъ Изьмаилевъ". См. подробнее: Истрин В.М. Указ. соч. С. 93–94 и др.

[58] НПЛ. С. 75.

[59] ПЛДР. XIII век. С. 448.

[60] Там же. С. 446.

[61] Правило Кюрила ... С. 107.

[62] Чис. 14:43; Суд. 1:25; 2 Цар. 15:14; 2 Пар. 20:9; 36:17; Езд. 9:7; Иов 19:29. Ср. также: "тебя постигли ... опустошение и истребление, голод и меч: кем я утешу тебя?" (Ис. 51:19); "не выходите в поле и не ходите по дороге, ибо меч неприятелей, ужас со всех сторон" (Иер. 6:25); "и пошлю вслед их меч, доколе не истреблю их" (Иер. 9:16); "юноши их умрут от меча..." (Иер. 11:22); "на все горы в пустыне пришли опустошения; ибо меч Господа пожирает все от одного края земли до другого: нет мира ни для какой плоти" (Иер. 12:12); "если они будут поститься, Я не услышу их; и если вознесут всесожжение и дар, не приму их; но мечем и голодом и моровою язвою истреблю их" (Иер. 14:12) и др.

[63] Ср.: Истрин В.М. Указ. соч. С. 93, 94 и др.

[64] НПЛ. С. 75.

[65] Там же. С. 75.

[66] Там же. С. 76.

[67] Там же.

[68] Будовниц И.У. Указ. соч. С. 302.

[69] НПЛ. С. 75.

[70] Ср.: Будовниц И.У. Указ. соч. С. 326; Кучкин В.А. Указ. соч. С. 23.

[71] Ср.: "именьникъ" — 'стяжатель', 'корыстолюбец'. (Словарь древнерусского языка XI–XIV вв. М., 1991. Т. 4. С. 149.)

[72] См. подробнее: Приселков М.Д. Указ.соч. С. 136–145; Лихачев Д.С. Русские летописи ... С. 282–288; Насонов А.Н. Лаврентьевская летопись... С. 449–450; Комарович В.Л. Лаврентьевская летопись... С. 90–96; он же. Из наблюдений... С. 32–40. Лурье Я.С. Лаврентьевская летопись... С. 66–67 и др.

[73] Случаи заимствования приведены Г.М.Прохоровым (См.: Прохоров Г.М. Повесть о Батыевом нашествии... С. 78–83.

[74] Бородихин А.Ю. Цикл повестей... АКД. С. 12

[75] По мнению В.А.Кучкина, все места ст. 6745 г. Лавр., "где ... дается объяснение завоевания как наказании за "грехи наши", оказываются литературными цитатами". (Кучкин В.А. Указ. соч. С. 44.) Ср.: Прохоров Г.М. Повесть о Батыевом нашествии... С. 78–83.

[76] Кучкин В.А. Указ. соч. С. 44.

[77] Прохоров Г.М. Повесть о Батыевом нашествии... С. 79.

[78] ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Изд. 2-е. Л., 1927. Стб. 462–463.

[79] Истрин В.М. Указ. соч. С. 93 и др.

[80] См.: Лихачев Д.С. К истории сложения... С. 261.

[81] ПВЛ. С. 22.

[82] ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 460. "Это "обою страну", — пишет Д.С.Лихачев, — могло касаться только пролива Суд, его обеих сторон, но не Рязанской земли". См.: Лихачев Д.С. К истории сложения... С. 261.

[83] Веселовский А.Н. Видение Василия Нового о походе русских на Византию в 941 г. // ЖМНП. Ч. 261. 1889. Январь. С. 80–92.

[84] Вилинский С.Г. Житие св. Василия Нового в русской литературе. Ч. 1. // Записки историко-филологического факультета Новороссийского университета. Вып. 6. Одесса, 1911. С. 320.

[85] По мнению исследователя, составитель рассказа ПВЛ воспользовался первой русской редакцией "Жития". См.: Вилинский С.Г. Указ. соч. С. 315.

[86] Более подробно об интерпретации текста летописной 941 года и об общих чертах описания дружины Игоря в ПВЛ и монголо-татар в Лавр. см.: Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.). Курс лекций. М., 1998. С. 367–368.

[87] Примеры подобного использования хронологической информации см.: Рудаков В.Н. Хронологичекие указания о событиях 8 сентября 1380 года в памятниках Куликовского цикла // Источниковедение и компаративный метод в гуманитарном знании. Тезисы докладов и сообщений научной конференции. Москва, 29–31 января 1996 г. М., 1996. С. 337–340; он же. Семантика хронометрического указания в древнерусской книжности (на материале "Сказания о Мамаевом побоище") // Букинистическая торговля и история книги. Межведомственный сборник научных трудов. М., 1996. Вып. 5. С. 124; он же. "Духъ южны" и "осьмый час" в "Сказании о Мамаевом побоище" // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1998. Сб. 9. С. 135–157.

[88] Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 43 и далее.

[89] Пронштейн А.П., Кияшко В.Я. Хронология. М., 1981. С. 24.

[90] Гуревич А.Я. Представления о времени в средневековой Европе // История и психолигия. Сб. статей. М., 1971. С. 198. *Ср.*: Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 164–165.

[91] Ле Гофф Ж. Указ. соч. С. 165–166.

[92] Гуревич А.Я. Представления о времени... С. 166; он же. Категории... С. 52.

[93] НПЛ. С. 75.

[94] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 462.

[95] Бородихин А.Ю. Цикл повестей... Машинопись. С. 78–79, 81–82.

[96] Там же. С. 82.

[97] ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 466.

[98] Там же. Стб. 462.

[99] Там же. Стб. 468.

[100] Там же. Стб. 461. По мнению Г.М.Прохорова, "это несомненная неправда: при взятии татарами сходу города у воеводы этого города были все причины погибнуть, кроме одной — вероисповедной". (См.: Прохоров Г.М. Повесть о Батыевом нашествии... С. 88).

[101] ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 462.

[102] Там же. Стб. 464.

[103] Там же. Стб. 465.

[104] Там же. Стб. 467.

[105] Ср. мнение В.А.Кучкина относительно того, что у составителя рассказа не существовало "*цельной* антиордынской политической *концепции*" (курсив мой.— В.Р.) (Кучкин В.А. Указ. соч. С. 49).

[106] Будовниц И.У. Указ. соч. С. 302.

[107] Так, по мнению Г.М.Прохорова, составление рассказа Лавр. следует относить ко времени кануна Куликовской битвы. Составитель, полагает исследователь, собирался "дать читателю исторические примеры мужественной, вероисповедно-непримиримой борьбы христиан-русских с иноверцами-татарами". Появление таких "примеров" в эпоху Куликовской битвы, по мнению Г.М.Прохорова, отражало объективную потребность времени "побороть уже почти стопятидесятилетний страх", поскольку "боящиеся не могли бы победить на Куликовом поле".(См.: Прохоров Г.М. Повесть о Батыевом нашествии... С. 87–91).

[108] ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 461.

[109] Там же. Стб. 463.

[110] Там же. Стб. 463.

[111] Там же. Стб. 461. В более поздних летописных редакциях повести о нашествии Батыя поведение князей меняется на прямо противоположное. В первоначальном виде Повести о нашествии Батыя (Лавр.) перед нами смиренные князья, готовые подчиниться судьбе и погибнуть вместе со своим братом, отказавшись даже от попыток борьбы с "погаными", и воевода, заставляющий их остаться вместе с обороняющимися владимирцами и не дающий им возможности слепо подчиниться воли Провидения. Позднейшие же обработки текста дают нам совершенно другие образы. Герои меняются ролями. Теперь уже князья изъявляют желание, в одном случае, погибнуть, нежели оказаться в неволи, в другом — с оружием в руках встать "на бой" с "погаными". Воевода Петр из фигуры активной превращается в фигуру пассивную. Подробнее см.: Рудаков В.Н. Сыновья великого князя во время осады Владимира: к проблеме восприятия борьбы с монголо-татарами в летописании // Историческая антропология: место в системе социальных наук, источники и методы интерпретации. Тезисы докладов и сообщений научной конференции. Москва, 4–6 февраля 1998 г. М., 1998. С. 191–193.

[112] ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 463.

[113] Там же. Стб. 468.

[114] Там же.

[115] См.: Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб., 1996. С. 142–143.

[116] Лурье Я.С. Лаврентьевская летопись... С. 63. С мнением Я.С.Лурье согласен и А.Ю.Бородихин. Ср.: Бородихин А.Ю. Цикл повестей... Машинопись. С. 80.

[117] ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 467.

[118] Там же. Стб. 464.

[119] Там же. Стб. 468.

[120] См. напр.: Романов В.К. Статья 1224 г. о битве при Калке Ипатьевской летописи // Летописи и хроники. 1980 г. В.Н.Татищев и изучение русского летописания. М., 1981. С. 102.

[121] Будовниц И.У. Указ. соч. С. 302–303.

122 Как показал В.А.Кучкин, подобные "нелестные эпитеты" в отношении ордынских ханов, "считавшихся повелителями Руси", свойственны всему повествованию Ипат. См.: Кучкин В.А. Указ. соч. С. 21.
123 ПСРЛ. Т. 2. Стб. 784.
124 Там же. Стб. 787.
125 Там же. Стб. 787.
126 Там же. Стб. 788.
127 Там же. Стб. 784. Здесь "исполнена" в смысле 'наполнена'. См.: СлРЯ XI–XVII вв. М., 1979. Вып. 6. С. 281.
128 ПСРЛ. Т. 2. Стб. 780.
129 Там же. Стб. 785.
130 Там же. Стб. 784.
131 Там же. Стб. 782, 784.
132 Там же. Стб. 785.
133 Там же. Стб. 784–785.
134 Там же. Стб. 778.
135 Там же. Стб. 779.
136 Там же. Стб. 780.
137 Там же. Стб. 782.
138 Будовниц И.У. Указ. соч. С. 303.
139 Там же; Кучкин В.А. Указ. соч. С. 19–20.
140 См.: СлРЯ XI–XVII вв. Вып. 8. М., 1981. С. 214–215, 322–323.
141 Пс. 9:28.
142 Пс. 54:3–12.
143 Пр. 6:12.
144 Пр. 26:24.
145 Дан. 11:21, 32.
146 Бородихин А.Ю. Цикл повестей... Машинопись. С. 160–161.
147 ПСРЛ. Т. 2. Стб. 779.
148 Там же. Стб. 782.
149 Там же. Стб. 779–780.
150 Там же. Стб. 780.
151 Там же. Стб. 780.
152 Там же. Стб. 780–781.
153 Этот же оборот использовался автором и при описании взятия Рязани. Ср.: там же. Стб. 778–779, 781.
154 Там же. Стб. 781.
155 См.: СлРЯ XI–XVII вв. Вып. 8. М., 1981. С. 33–34. Ср.: Срезневский И.И. Материалы для Словаря древнерусского языка. СПб., 1893. Т. 1. Стб. 1353; Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). М., 1991. Т. 4. С. 322.
156 ПЛДР. XIII век. С. 452.
157 Деян. 13:10.
158 СлРЯ XI–XVII вв. М., 1981. Вып. 8. С. 323.
159 ПСРЛ. Т. 2. Стб. 780. Ср. образ "зверя" в пророческих книгах Священного Писания (Иез. 5:17; 14:15, 21; 34:25; Дан. 7:3–23; Откр. 11:7; 13:1–18; 14:9–11; 15:2 и др.)

[160] См. подробнее: Сахаров В. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. Тула, 1879. С. 84. Следует указать на то, что не только жители Козельска, но и многие другие персонажи повести Ипат. противостоят "поганым".

[161] Ср.: Кучкин В.А. Указ. соч. С. 18.

[162] Ср.: Будовниц И.У. Указ. соч. С. 303.

[163] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 786.

[164] Среди значений слова "победа" — 'поражение', 'беда'. См. подробнее: СлРЯ XI–XVII вв. Вып. 15. М., 1989. С. 120.

[165] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 787.

[166] См. подробнее: Горский А.А. Проблема изучения "Слова о погибели Русской земли" (К 750-летию со времени написания) // ТОДРЛ. Л., 1990. Т. XLIII. С. 22–23.

[167] Горский А.А. Указ. соч. С. 33.

[168] "Нашествия татар и сила их ударов ... были настолько внезапны и сокрушительны, что даже в народном сознании эти события запечатлелись как нечто неведомое и сверхъестественное"(курсив мой. — В.Р.). См.: Русское народное творчество. Т. 1. М.; Л., 1953. С. 265 (автор статьи — Д.С.Лихачев).

[169] См. напр.: История русской литературы. Т. 1. М., 1958. С. 139.

[170] Шамбинаго С.К. Русское общество и татарское иго // Русская история в очерках и статьях. М., 1909. Т. 1. С. 577; Пыпин А.Н. История русской литературы. Изд. 4-е. Т. 1. СПб., 1911. С. 206.

[171] История русской литературы. М., 1980. С. 94.

[172] История русской литературы. Т. 2. Ч. 1. С. 13.

[173] Каргалов В.В. Внешнеполитические факторы развития феодальной Руси. Феодальная Русь и кочевники. М., 1967. С. 219.

Кимура Кёко: Япония

"ПОВЕСТЬ О РАЗОРЕНИИ РЯЗАНИ БАТЫЕМ" И "ПОУЧЕНИЕ ХРАМА ХАТИМАНА"

"Повесть о разорении Рязани Батыем" — одно из наиболее известных произведений литературы Древней Руси. Однако эта повесть мало исследована в сравнении с произведениями литератур других стран. В данной статье мне хотелось бы сопоставить древнерусскую повесть с японским произведением XIV в. "Поучением Хатимана храма" (по-японски "Хатиман-гудоокун").

Перед тем как сравнивать русскую "Поветь о разорении Рязани Батыем" с японским "Поучением храма Хатимана" надо представить это неизвестное в России произведение японской литературы.

Эта книга была написана с целью распространения веры в бога Хатимана[1]. Ценность древнеяпонской повести состоит в том, что в ней содержится описание нашествия монголов на Японию в конце XIV в.[2]. Правда, это произведение не имеет большой художественной ценности. Изображение людей и сражений далеки от японского представления о прекрасном. Они комичны и даже безобразны. Если сравнить "Поучение" с одной из лучших японских воинских повестей, "Повестью о доме Тайра", справедливость этого утверждения становится очевидной, хотя указанное произведение трудно назвать воинской повестью, в нем дано живое и подробное описание боя.

Автор "Поучения храма Хатимана" и точный год его создания неизвестны. Предполагается, что это произведение конца XIV — начала XV вв. В нем изображаются нашествия монголов на Японию в конце XIII в. Подробность описания боя свидетельствует, что текст был создан сразу после войны. Это событие упоминается в произведении, называемом "Картины со словами о нашествии монголов", написанном в 90-е гг. XIII-го в. Так как это сочинение является картинным свитком[3], а слова служат лишь приложением, т о его ценность как художественного произведения — ниже чем "Поучения". Автор этого произведения и год создания известны. А книга составлена сразу после войны с монголами, и излагаемые факты указывают на историческую достоверность— "Поучения".

Что же общего и в чем же различие между "Повестью о разорении Рязани Батыем" и "Поучением"? Оба содержат рассказы, касающиеся первого сражения с монголами. Различий же намного больше. Перечислим самые существенные из них.

Прежде всего "Поучение" отличается от "Повести" отсутствием героев. В "Повести" несколько положительных героев (князья Федор Юрьевич, Юрий Ингоревич, Ингварь Ингоревич, воевода Евпатий Коловрат) и один отрицательный герой — Батый. В "Поучении" описывается несколько подвигов воинов, но они не важны для развития сюжета. Кроме этого, в нем отсутствует изображение конкретного врага, представленного в обобщенном, собирательном образе. Причиной такой безгеройности "Поучения" является то, что герой "Поучения" — Бог. Победители и побежденные изображаются только на втором плане, подчеркивая величие Бога.

Кроме того в этих произведениях обнаруживаем разное представление о подвиге. Для русских воинов подвигом считается спасение родины. Для японцев личная храбрость. То есть если для русских подвиг — служение общим интересам, то для японцев — проявление личной доблести. Кстати, японская традиция, которая считала войну множеством поединков, была разрушена монгольским нашествием.

Наконец, нельзя не заметить различия в описании результатов битв. В "Повести" рязанская земля погибает от нашествия монголов, а в "Поучении" область Кюсю (южная часть Японии) в конце концов спасается. И там и тут — это результат божественного промысла: в "Повести" по божественному попущению враг захватывает Рязань, а в "Поучении" благодаря божественной силе враг изгнан. Для Японии, до конца второй мировой войны, это было единственное вторжение на ее территорию. Поэтому и в XX в. японцы верили, что в случае опасности государству помогает божественный ветер, с помощью которого враги изгоняются. Основанием этой веры являлись описанные события.

По этой причине рассмотрение текстов, их сопоставление ограничено:

1. изображением людей и сражений.
2. понятием о подвиге.
3. религиозной трактовкой.

1. Изображение людей и сражений

(1) О наименовании

Вообще в древнерусской литературе перед именами людей часто употребляются постоянные эпитеты, которые указывают на качество данного человека, дают ему оценку. "Повесть" в этом отношении не является исключением. Имена русских князей сопровождаются следующими эпитетами: "благоверный" (6 раз), "возлюбленный", "честный", "блаженый", "христолюбивый". Главного врага, Батыя, сопровождают эпитеты: "безбожный" (10), "нечестивый" (4),

"окаяный" (2), "зловерный". Эти эпитеты характеризуют качества человека, подчеркивают религиозно-нравственную оценку героев.

В древнеяпонской литературе подобных эпитетов нет. Герой представляется следующим образом: указывается место рождения, чин, фамилия, прозвище, имя. При вторичном упоминании употребляются сочетания нескольких из них, обычно двух или трех (чин и имя, фамилия и прозвище и т.п.) При этом чем выше общественное положение человека, тем сложнее эти комплексы. Что же касается врагов, то их личные имена не упоминаются. В основном из зовут просто монголами. Употребляются также такие названия, как: "инозлодеи", "вражеские", "иностранцы", "варвары-завоеватели".

Можно сказать, что на Руси личность человека определяется его качествами, в Японии большое внимание уделяется общественному положению. Это явление можно объяснить тем, что в Японии важно указать общественное положение человека на иерархической лестнице. Но такое феодальное общество существовало не только в Японии. Поэтому нужно отметить и другую причину. По моему мнению, это явление связано со стремлением японцев "дорожить своим именем". Это было общим представлением японских воинов. Название воина полным именем было весьма важным моментом его жизни. Такой образ мысли можно сравнить с русским отчеством, которое указывает не только на разных людей, но и является знаком уважения. В "Повести" в списке XVI в. Евпатий Коловрат не имеет отчества, потому что он не князь. И в России, и в Японии полное имя характеризует достоинство человека. Для японцев назвать себя полным именем перед врагами было самым ярким моментом в жизни человека-воина.

(2) Изображение людей в битве.

В "Повести о разорении Рязани Батыем" людям дается нравственная оценка с точки зрения добра и зла. Русские — князья и их воеводы, воины изображаются непременно добрыми, а враги злыми. Поэтому образы людей довольно схематезированы и абрагированы. На этом основано противопоставление русских и татар. Рязанцы бьются:

> И приседоша с коня на кони, и начаша битися прилѣжно. Многиа сильныя полкы Батыевы проеждяа, храбро и мужествено бьяшеся, яко всѣм полком татарскым подивитися крѣпко и мужеству резанскому господству.

А татары:

> А во граде многих людей, и жены, и дѣти мечи исекоша. И иных в рѣцѣ потопиша, и ерѣи черноризца до останка исекоша, и весь град пожгоша и все узорочие нарочитое, богатство резанское и сродник их киевское и черъниговское поимаша.

В "Поучении храма Хатимана" не наблюдается подобного контраста. Японцы удивляются и даже восхищаются храбростью врагов:

Их шеломы легки, и они хорошо сидят на конях. Они сильные люди и не щадят жизни. Энергичные и храбрые. Вдоль и поперек наступают и отходят.

По сравнению с монголами, японцы не показаны героями:

(Монголы) бьют в барабаны и гонги, и кричат боевой крич. Поражаясь этими звуками, японские кони прыгают и скачут. Изо всех сил воины сдерживают коней и не могут направить их на врагов.

Итак, в "Поучении" не видно попытки идеализировать воинов. Это же подтверждает и описание боя.

В "Повести" автор обращает особое внимание на упорную борьбу рязанцев и их избиение. В "Поучении" же автора интересует порядок в рядах монголов, беспорядок среди японцев и подвиги японцев, доверяющих храму Хатиману. Самое важное заключается в том, что в японской воинской повести появляется новое описание боя: изображение столкновения масс.

Несколько десятков тысяч направляют стрелы упорядочено, и они летят как дождь. Алебарды и копья строятся в ряд, без промежутков. Некоторые (монголы) вместе надвигаются, а другие ждут кого-то, наступающего к ним, и окружают его и убивают.

Такое описание битвы, кстати, изменило японское представление о подвиге. Различия между понятиями подвигов русских и японцев уже указаны выше. Чем же объясняется разница?

2. Понятие о подвиге

Повторяю, что для русских подвиг означал вклад в общее дело защиты родины, а для японцев — демонстрацию личной храбрости, в данном случае это проявляется в точном подсчете, сколько врагов убил один воин. Это объясняется тем, что количеством убитых врагов определялась ценность награды. Японские воины нуждались в доказательстве подвига, чтобы их имя вписалось в "записку" о сражении. Воины отрубали головы врагов и носили вместе с собой даже в самый разгар битвы. Они должны были найти свидетеля, который бы дал показания, кто первым напал на врага.

В "Повести" безымянные дружинники сражаются упорно. Японцы же — когда видят, что враг сильнее чем они, то сразу обращаются в бегство. Смерть не считалась подвигом для японцев.

Разное представление о подвиге объясняется тем, что русские бояре — вассалы князей, а японские воины — не вассалы шегун. Они принадлежат только своей собственной земле. Правитель Японии — не сомодержец, а глава союза. Поэтому, если глава госу-

дарства, шегун, не обеспечивает землей своих воинов или не дает новую землю за подвиг, то к нему не надо проявлять преданности.

Потом японские воины стали вассалами феодалов. После XVII в, японцы закрыли страну и прославили трехсотлетний устойчивый мир. Воины бюрократизировались и потеряли индивидуальность. В такой маленькой стране, как Япония человеку трудно жить, если он гармонично не связан со своей землей. В отличие от Японии, в России, благодаря обширной неосвоенной земле индивидуальный человек мог жить то на юге, то на севере.

3. О религиозной трактовке

И в Древней Руси, и в Древней Японии была сильна вера в Бога. Человек обращается к Богу, чтобы дать ответ на все вопросы. Однако характер отношения к Богу у японцев и русских различен. В России люди молились Богу, чтобы обрести вечную, счастливую жизнь после смерти, а в Японии люди молили Бога о земном благополучии. Для японцев образ Бога, посылающего иноземных захватчиков на их землю в качестве наказания за грехи, был немыслим.

Различие состоит в религиозных формах: Японский синтоизм является политеистичным, русское христианство-монотеистичным. Поскольку в Японии было огромное количество богов, то каждый из них должен был заявить о себе. Иначе он не мог найти верующих. Отношение между богом и человеком было своего рода контрактным отношением. Конечно, злой человек должен быть наказан богом, но наказать весь народ, с точки зрения японца, невозможно[4].

На Руси Бог — это учитель жизни и спаситель души после смерти, в Японии — хранитель на этом свете. В отличие от христианства, в синтоизме нет догматов, следовательно нет ни рая ни ада: только "свет умерших". Синтоизм, как правило, являлся коренной религией. Она давала земное благо верующим, и обычно не наказывала человека за неверие, если он не оскверняет бога. Поэтому в Японии синтоизм не мог стать нормой нравственного учения, как христианство на Руси. Новой религией стал буддизм, основанный на догмах, ставших нравственной нормой поведения человека. Однако буддизм тесно уживался с основами синтоистской религии.

* * *

Таким образом, в литературе Древней Руси мы видим утверждение принципа коллективизма, а в Древней Японии — принципа индивидуализма. В Древней Руси религия имела абсолютную ценность, а в Японии ее сила была ограничена. Интересно, что в дальнейшей истории стран такие точки зрения изменялись в противоположном направлении. Но в любую эпоху в России и Японии существовали противопоставленные ценности, как лента Мебиуса.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Бог Хатиман — это один из самых популярных богов в Японии с древнейших времен. Первоначально он был своего рода душой зерна. Потом он стал богом-огранителем местного могучего рода сата в области Кюсю, и шаманская жрица священнодействовала в его храме. Так как эта область производила медь, то его обожествляли в качестве бога меди. В XIII в., когда в центральном государстве отлили гигантский образ Будды, бога Хатиман выступал в столице в качестве оракула. В начале IX в. государство стало его титуловать "Великим Буддой", Хатиман стал одним из первых "синтезов синтоизма и буддизма". В начале XII в. один известный японский воевода Минамото-но Ёсиие, у которого было прозвище Хатиман Таро, считал его своим богом-охранителем. Затем этого бога считали богом битвы, покровителем воинов. В современной Японии вера в бога-Хатиман как бога битвы исчезла, но он все же очень популярен в народе.

[2] Нашествия монголов на Японию происходили в 1274 и 1281 гг. Монголы пришли по приказу внука Чингис-хана Хубилай-хана, который в то время стал первым императором династии Юан в Китае и подчинил Корею. Хубилай потребовал от японцев приехать к нему с дарами, но японцы игнорировали его требования. Наконец, Хубилай решил завоевать Японию и собрал союзную армию из монголов, китайцев и корейцев. Однако эти попытки завоевать Японию оба раза кончились безрезультатно. Причин неудач было много, но японцы верили, что тайфун, т.е. божественный ветер, изгнал завоевателей.

[3] Свиток — это традиционна форма книги в древней Восточной Азии. Книги в Японии бытовали в форме картинного свитка. Так как ширина картины не ограничена, читатели могут беспрерывно развлекаться переменой сцен. При этом важна и красота надписей, которые объясняют сцены картин. Самый древний японский роман, "Повесть о Генджи" (конец X начало XI вв.) тоже написан в форме картинного свитка.

[4] Здесь речь идет о синтоизме. В Японии есть еще одно большое направление религии: буддизм. Если считать синтоизм религией "живущего", то буддизм — религия "покойника": потому что в японском буддизме считается, что все земное бренно и люди получают покой после смерти. То есть синтоизм имеет прагматическую цель, а буддизму свойственна универсальность. Потому-то литература, которая отражает буддиское мировоззрение, более художественна, чем синтоистская литература.

Л.Н.Коробейникова

"ЖИТИЕ ГАЛАКТИОНА И ЕПИСТИМИИ" В СОСТАВЕ ПРОЛОГА

(по спискам XIII–XIV вв. собрания Московской Синодальной типографии РГАДА)

"Житие Галактиона и Епистимии" — памятник переводной древнерусской книжности, который пришел к нам из Византии в первые века христианства на Руси и занял свое место среди агиографического наследия древнерусской литературы.

Названным византийским святым традиционно посвящен целый комплекс произведений: это минейное житие, тексты в составе нестишного и стишного Пролога и служба. Во всех известных древнерусских и греческих источниках "Житие Галактиона и Епистимии" (в дальнейшем иногда — "Житие") читается под 5 ноября.

Факт присутствия "Жития" и в составе такого известного рукописного свода, как ВМЧ митрополита Макария, и Четий-Миней святителя Димитрия Ростовского, позволяет предположить достаточную популярность его на Руси (хотя это еще предстоит доказать).

До сих пор практически не изученное, "Житие Галактиона и Епистимии" является предметом нашего исследования, и данная работа — это пока первый опыт текстологического анализа группы списков проложного жития.

Проведенное же ранее обследование опубликованных текстов в составе Великих Миней-Четиих митрополита Макария[1] и Пролога по рукописи Императорской публичной библиотеки Погодинского Древлехранилища № 58[2] уже позволило установить наличие двух редакций проложного "Жития Галактиона и Епистимии". Это исследование осуществлялось на основе сравнения названных списков как с текстом стишного пролога в составе ВМЧ, так и с греческим текстом, содержащимся в Patrologiae cursus completus P.Migne[3].

О его результатах сообщается в нашей статье[4], в которой, помимо первых предварительных выводов относительно текстологических и некоторых поэтических особенностей, присущих I и II редакции проложного "Жития", определены перспективы для дальнейшего текстологического исследования данного памятника (информация об этом по мере необходимости содержится и в настоящей статье).

Обращение в данном случае к рукописному собранию Московской Синодальной типографии РГАДА (фонд № 381) (в дальнейшем -Типогр. собрание) не случайно: оно содержит достаточное для первоначального текстологического исследования количество древнейших рукописных Прологов XIII—XIV в., в том числе на первую (сентябрьскую) половину года[5], которые, к тому же, по сообщению А.А.Покровского[6], имеют общее северно-русское, (а точнее — псковское и новгородское) происхождение — деталь, безусловно, важная для текстологических исследований.

Помимо этого, немаловажным для нас явился тот факт, что рукописные Прологи XIII—XIV вв. данного собрания вошли в обширный круг Прологов, исследованных Л.П.Жуковской методом "выборочного зондирования"[7], описаны, как отмечено выше, А.А.Покровским, в "Каталоге славяно-русских книг XI—XIV вв., хранящихся в ЦГАДА СССР"[8], а также проанализированы в диссертации и статье О.В.Гладковой[9] по поводу особенностей проложного "Жития Евстафия Плакиды".

Наши первоначальные выводы об особенностях текстов проложного "Жития Галактиона и Епистимии" I и II редакции, а также все названные выше работы, так или иначе связанные с указанными рукописными Прологами, позволили определить задачи данной работы. Назовем их:

1. Определить степень соответствия списков проложного "Жития" XIII—XIV вв. Типогр. собрания тем данным относительно принадлежности Прологов этого собрания I или II редакции, которые содержатся в выше перечисленных работах. Отметим: распределение Прологов XIII—XIV вв. указанного собрания, в состав которых входит "Житие Галактиона и Епистимии" (всего их оказалось 11 из 13: Тип. 153, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 164, 165), по двум редакциям и их разновидностям выглядит так: во всех указанных работах полностью совпадает определение типа редакции (I или II) того или иного Пролога, но установка подгрупп внутри редакций (это касается работ Л.П.Жуковской и О.В.Гладковой[10]) отличается.

2. Установить соотношение рассматриваемых списков с упомянутыми выше текстами проложного "Жития" по ВМЧ и Пог. 58.

3. Наконец, попытаться прояснить, используя результаты текстологического анализа списков "Жития Галактиона и Епистимии" в указанных Прологах, поднятые в предыдущей работе вопросы, в первую очередь, об особенностях разночтений в редакциях и их влиянии на поэтику текста проложного "Жития".

Убедительности и наглядности наших рассуждений и некоторых выводов призваны помочь публикуемые в Приложении тексты по наиболее полярным спискам проложного "Жития Галактиона и Епистимии" I и II редакции, их подстрочный перевод и краткий

комментарий к ним, а также сводная таблица разночтений по двум редакциям и внутри них, как наиболее важных, так и второстепенных, однако дополняющих картину особенностей бытования проложного "Жития" в период XIII–XIV вв. в северных районах (Псков, Новгород) Древней Руси.

Итак, обследование и сопоставление списков проложного текста "Жития Галактиона и Епистимии" в полной мере свидетельствуют о наличии как двух редакций, так и определенных более или менее значительных разночтений внутри каждой из них, и особенно второй.

При этом распределение списков проложного "Жития Галактиона и Епистимии" XIII–XIV вв. Типогр. собрания по редакциям совпало и с данными Каталога РГАДА, и с выводами Л.П.Жуковской и О.В.Гладковой относительно редакций списков отдельных проложных житий. Однако, по результатам наших исследований, подгруппы внутри редакций (как уже отмечалось) отличаются от подгрупп по классификации Л.П.Жуковской и О.В.Гладковой. Эти отличия, безусловно, требуют дальнейшего анализа и осмысления[11].

Так, например, список, входящий в рукописный Пролог № 153 указанного фонда (далее — Тип. 153), отнесен Л.П.Жуковской к подгруппе усеченного вида II редакции — напротив, Тип. 153 "Жития Галактиона и Епистимии" является наиболее полным по объему вариантом списка II редакции, и усеченными по отношению к нему оказываются списки (Тип. 161, 164, 165), которые, по классификации Л.П.Жуковской, принадлежат к основной подгруппе списков II редакции.

Что же касается конкретных отличий между списками проложного "Жития Галактиона и Епистимии" I и II редакции, то в ходе нашего анализа были выявлены определенные устойчивые факторы (наряду с целым рядом менее устойчивых), благодаря которым (отметим: без учета других факторов) можно безошибочно определить принадлежность каждого из обследованных списков к той или иной редакции.

Забегая вперед, скажем: в дальнейших разысканиях данные факторы будут постоянно проверяться и при необходимости уточняться.

Подчеркнем: важными, с нашей точки зрения, являются и менее устойчивые отличия (как между редакциями в целом, так и в подгруппах внутри них). Вначале рассмотрим некоторые из них по спискам I редакции проложного "Жития" (см. Приложение. Таблица разночтений — раздел: Списки I редакции).

Одним из самых значительных отличий в списках этой редакции является варьирование близких, с точки зрения содержания, смысловых элементов, представленных в финальном фрагменте проложного текста — собственно мартирии. Так, из 7 списков I редакции на-

блюдаем 4 близких, но отличающихся в разной степени варианта *финала-мартирия*.

Кроме того, в рамках I редакции имеется целый ряд примеров, когда в некоторых списках наблюдается потеря отдельных слов или словосочетаний, присутствующих в других, как-то: "красну зѣло" в Тип. 158 или "еще невѣрьну сущу" — в Тип. 154; либо, напротив, избыток — по сравнению с другими: например, "Галактион к неи не прикоснуся" — в Тип. 158, неполновесного "Галактион хъ к неи" — в Тип. 162.

В списках же II редакции (см. Приложение. Таблица разночтений — раздел: Списки II редакции) неустойчивые отличия касаются в первую очередь различного рода количественных усечений по отношению к самому полному по объему списку — Тип. 153 (как уже было сказано выше).

В этой связи заметим: списки I редакции (причем как в рамках Типогр. собрания, так и с учетом Пог. 58), несмотря на целый ряд отличий,— содержательно более, чем списки II редакции, близки друг другу.

В списках II редакции наблюдаются более значительные разночтения. Так, например, из 4 списков "Жития" этой редакции (Тип. 153, 161, 164, 165) с достаточным основанием можно выделить три подвида, так как по сравнению с наиболее полным Тип. 153 в других списках имеются 2 вида серьезных сокращений (не говоря уже о других менее значительных отличиях).

Кроме того, в списках II редакции Типогр. собрания нами были обнаружены качественно иные дополнительные по отношению к спискам I редакции фрагменты, нежели в списке ВМЧ. В ВМЧ главными распространителями I редакции проложного "Жития" являются две этикетные формулы: первая — "по повелѣнію Божію"- предшествует сообщению о крещении Галактионом Епистимии, и вторая — "они же благодаряще Бога" — находится в самом конце текста. Однако при полном отсутствии каких бы то ни было следов второй этикетной формулы в анализируемых списках Типогр. собрания находим, правда, как единичный случай, слабый отголосок первой: в Тип. 165 на соответствующем месте обнаруживаем слово "по повелѣнью".

Безусловно, все эти, на первый взгляд, случайные, в связи с их единичностью, отличия, необходимо учитывать в дальнейших разысканиях, так как нельзя исключить возможность установления определенной их регулярности.

С нашей точки зрения, самый значительный результат произведенного нами текстологического анализа списков Типографского собрания — это выявление ряда усточивых факторов отличия списков I и II редакции.

Остановимся на этом подробнее.

Уже среди разночтений в списках I и II редакции в составе ВМЧ и Пог.58 в нашей предыдущей статье были отмечены следующие параллели:

Текст проложного жития в составе Пог. 58 I редакция — П I	Текст проложного жития в составе ВМЧ II редакция — П II
1. С[вя][12]ты[и] Галактиѡнь брѣ ѿ гра(д)[а][13] Емесскааго	1. Святыи Галактионъ бѣ отъ града Едесского
2. рож(д)ься ѿ пр(о)р[о]чьства нѣкоего мниха Еноуфриа кр[е](с)т[и]вшоуся родителю его	2. рожеся отъ прореченіа нѣкоего мниха именемъ Анофріа, иже и крести его
3. и ѿць обрачи бо емоу жену зѣло	3. и отець его обручи ему невѣсту красну
4. и еще сущи невѣрнѣ	4. еще не крещену сущу

Данные отличия, наряду с указанными выше дополнительными фрагментами "по повелѣнію Божію" и "они же благодаряще Бога", наглядно свидетельствуют, что список "Жития" I редакции ближе греческому тексту PG (о результатах сравнения с которым сообщалось в нашей предыдущей статье)[14]. И хотя между указанными списками I и II редакции также существует весьма значительная близость, список II редакции (ВМЧ), благодаря приведенным разночтениям, приобретает в большей степени, чем список I редакции (Пог. №58), отличную от греческого текста стилистику. Это выражается, с нашей точки зрения, в усилении христианской патетики в раскрытии подвига святых Галактиона и Епистимии, о чем еще будет упомянуто ниже.

Анализ списков Типогр. собрания, в целом, подтвердив правильность ранее выявленных в редакциях отличительных параллелей, внес в них некоторые коррективы: выявил неустойчивость первой: "град Едесский" ("ѿ гра(д) Емесскааго" — "отъ града Едесского") появляется и в списках I редакции Типогр. собрания (Тип. 159, 160) — и дополнил их новой, не выделенной ранее в списках ВМЧ и Пог.№58 лексической параллелью:

Списки I редакции (см.Таблицу в Приложении)	Списки II редакции (см.Таблицу в Приложении)
свѣщастася сама	створиста свѣтъ межи (ю) собою

Итак, указанные четыре сopоложенные в списках двух редакций отличительные параллели, а также дополнительные фрагменты ("именемь", "не цѣлуеши мене" — имеются во всех списках II редакции, в т.ч. ВМЧ) могут, без сомнения, быть использованы в ка-

честве устойчивого "редакционно"-различительного фактора в дальнейших обследованиях списков проложного "Жития Галактиона и Епистимии".

Попробуем высказать ряд предположений относительно характера некоторых, представленных выше устойчивых разночтений I и II редакции проложного "Жития".

Создаётся впечатление, что две первые отличительные параллели: название города (Емеса и Едеса) и крещение в одном случае родителей, в другом — святого Галактиона — взаимосвязаны.

Вполне возможно, что древнерусские книжники, опираясь на содержание минейного жития,[15] в котором присутствует информация о крещении монахом Ануфрием как родителей, так и Галактиона, в определенный исторический момент (его еще предстоит уточнить) осуществили замену сообщения о крещении родителей в I редакции перевода греческого проложного текста на такое (крещение Галактиона), которое становится для них более актуальным и понятным. Мена названия города при этом, вероятно, происходила попутно, как бы автоматически (чему, в частности, могла способствовать и фонетическая близость названий известных греческих городов), но, скорее всего, одновременно с сознательной содержательной заменой. В пользу этого свидетельствует достаточно устойчивое соположение данных параллелей в списках I и II редакций, лишь при некоторой путанице в случае употребления городов (Едеса-Емеса) — место жительства святого, видимо, не являлось приоритетным фактом.

Другие параллели, как нам кажется, свидетельствуют об особом, трепетном отношении древнерусских книжников к слову и, в первую очередь, о желании их добиться более точного, по возможности единственного значения слов. Например, слово "неверный" — может означать не только "некрещеный", само же слово "некрещеный" другого смысла, кроме непринятия кем-либо христианства в старославянском языке не имеет. Если же мы обратимся к параллели "жена — невеста", то ситуация оказывается похожей. В греческом тексте PG ей соответствует слово "γυναικα", которое может переводиться и как женщина, и как жена. В I редакции использовано слово "жена", видимо, как более близкое греческому, но оно обретает в древнерусском контексте не совсем точное значение. Во второй редакции, как нам кажется, происходит соединение смысла и слова, что находит подтверждение в минейном житии. В нем по этому поводу говорится, что отец захотел привести Галактиону "жену" и нашел для этого "отроковицу прекрасну" — данный контекст вполне точно преломляется в кратком проложном "Житии" в слове "невѣста".

Итак, анализ списков I и II редакции проложного "Жития Галактиона и Епистимии" Типогр. собрания, позволив установить устой-

чивые факторы их отличия, поднял вместе с тем серьезные текстологические проблемы.

Одна из них: в чем причина столь значительных разночтений в списках II редакции (в первую очередь, списка ВМЧ и списков Типографского собрания) и насколько эти разночтения регулярны.

Понятно, что убедительный ответ может быть найден только лишь в процессе анализа значительного количества новых списков.

В заключение заметим: если сравнивать особенности разночтений в списках II редакции, то, с нашей точки зрения, в обоих случаях (и в ВМЧ, и в Типогр.собрании) можно наблюдать усиление (за счет дополнительных вставок) христианской патетики, но различного плана. В ВМЧ (по сравнению с текстом I редакции) — мотива божественной предопределенности судеб героев. В списках Типогр. собрания, напротив, усиление личностного, волевого начала в выборе героями своего пути. Данный эффект достигается благодаря появлению новых и распространению прежних элементов диалога, активизирующих поведение героев (в первую очередь фрагментов прямой речи с местоимениями первого лица — "мене" — и второго — "ты").

Сравним соответствующие фрагменты из Тип.155 и Тип.153, который (как указывалось выше) представляет собой наиболее полный по сравнению с другими списками II редакции вариант:

Список I редакции-№ 155	Список II редакции-№ 153
1. и въспроси его жена . **что тако** творши и ре(ч)[е] **нѣси кр[е](с)тьяна**	1. она же впроси его . **яко что ради тако** тво риши . **не цѣлуеши мене.** и ре(ч)[е] к неи **зане же не бѣ ты кр[е](с)тьяна . она же обѣщася быти кр[е](с)тьяна .**
2.и предъсташа князю	2. и пре(д) ставша князю . **исповѣда стася кр[е](с)тьяна .**

Выделенные в списке II редакции фрагменты, в целом, содержательно связаны с соответствующими эпизодами минейного жития. Для наглядности, обратившись к минейному "Житию" в составе ВМЧ, приведем тот, который предшествует крещению Епистимии (он соответствует п.1 в представленной выше сравнительной таблице):

"Епистиміа же сказа сіа отцу своему, отець же оноа рече къ зятю своему аще: глаголи ми, отроча, чего ради не цѣлуеши обручници

своеа, яко же обычай есть юннымъ? Галактіон же извѣтъ сътвори, яко срама ради не цѣлую еа. Глагола же къ Епистиміи, никому же слышащу: вѣси-ли, о // жено, чего ради не цѣлую тя? Сіа же рече: ни, господи мой, невѣдѣ, но и зѣло печална есмь о томъ. Галактион же рече ей: понеже нѣси христіанка и того ради не цѣлую тя, но аще пріимеши святое крещеніе, то убо тогда цѣлую тебе и супружницу нареку тя себѣ. Сіа же глагола: гоподи мой! егда хощеши, тогда кр̂ести мя."[16].

Думается, приведенный эпизод — яркое свидетельство тому, что II редакция Пролога осуществлялась под влиянием минейного "Жития". Однако замена факта обращения Епистимии к отцу в минейном на обращение в проложном "Житии" к самому Галактиону с вопросом о том, почему он не целует ее, — художественная деталь, на наш взгляд, немаловажная, она способствует усилению волевого начала в образе святой Епистимии, что отвечает стилистике и минейного "Жития".

Но поскольку для того или иного списка II редакции проложного, небольшого по объему "Жития" отбирались лишь некоторые, если не единичные, фрагменты "Жития" минейного, к тому же, лишь из определенных эпизодов, постольку, думается, можно предположить активно формирующееся у древнерусских книжников XIII—XIV вв. (во всяком случае в северном, псковско-новгородском регионе) стремление к самостоятельному литературному творчеству. И разобраться в причинах подобного стремления и особенностях поэтики произведений, реализующих его, нам еще предстоит в ходе наших дальнейших исследований.

Приложение

Тексты списков I и II редакции проложного "Жития Галактиона и Епистимии" в составе рукописных Прологов Типографского собрания

Список I редакции —Тип.155: Л. 58 об. 2 стб.	Список II редакции — Тип. 153: Л. 103. 2 стб.
М [е](с)[я]ца того (ж) въ є память(т)[ь] с[вя]т[ы]хъ мученикъ галактиона и епистимьи .	М [еся]ца того (ж) въ є д[е]нь с[вя]т[о]го м[у](ч)[е]н[и]ка галактиона и епистимь(и) .
С[вя]тыи галактионъ бѣ Ѿ гра(д) Емескаго . с(ы)нъ клитофонтовъ . и леоукипы . рожеся Ѿ проре(ч)[е]ния мниха нѣкоего . ону фрия . кр[ес]тившюся родителю	С[вя]тыи галактионъ бъ Ѿ гра да едесьскаго . с(ы)нъ клито фонтовъ и леоукипы . рожеся Ѿ проре(ч)ния нѣкоего мниха именемь енуфри

его . оумерш[и] же м[а]т[ер]и о[ет]ць обручиша ему жену кра сну зѣло . именемь еписти мью . еще невѣрьну сущю и по брацѣ галактионъ . не челова ея . и въспроси его жена . что тако твориши и ре(ч)[е] нѣси кр(с)тьяна . попови же не сущю гонению же ра ди кр[с]тьянъ . кр(е)щена бы(с)[ть] галактиономь по семь свѣщастася сама и разъ даявша ба[га]тьство свое ни щимъ и взидоста на нѣкую гору и пребываста раздно в манастыри бы(с)[ть] же гоне ние на кр(с)тьяны . оувиди въ страны тоя кн(я)зь онью пославъ ять галактиона и сему влекому постиже и епистимья и ята бы(с)[ть]с ни мь и предъсташа князю и оу сѣкоша има *ручи* по семь и но зи и тако оусѣкошая.	и . иже кр[е](с)ти его оумр(е)ши же м[а]т(е)ри его и о[те]ць его обручи ему невѣсту зѣло красну . именемь епистимию . е же некрщену сущю . и по бра цѣ оубо галактионъ не цѣ ловаше ея . она же впроси его . яко что ради тако тво риши . не цѣлуеши мене. и ре(ч)[е] к неи зане же не бѣ ты кр(с)тьяна . она же обѣщася быти кр(с)тьяна . попови же не сущю гонения ради крь стьяньска . кр[е]щ(е)на же бы(с)[ть] галактиономь . и по семь створиста свѣтъ *межи со* бою . и раздаяста имѣнь е свое нищимъ . и взидо ста на нѣкую гору . и быст(а) разно в манастыри . бы же гонение на кр(с)тьяны . и оу вѣдѣвъ страны *тоя князь* о нею и пославъ ять гала ктиона . и се влекому ему и постиже и епистимия и та бы(с)[ть] тамо с нимь и пре(д) ставша князю . исповѣда стася кр(с)тьяна . и повелелѣ и ма первое оусѣкнути руцѣ . таже и нозѣ . и по семь с[вя]тѣи главѣ . и та(к)[о] по х[рис](с)[т]ѣ скончастася.

Таблица разночтений

№№ п/п	Разночтения	Списки I редакции							Списки II редакции				
		154	155	156	158	159	160	162	153	161	164	165	Примеч.: *1-устойч. фактор I ред. *2- II ред.
1.	памя(т)	-	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-	
2.	страст	+	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	
3.	ст хъ/стго	хъ	хъ	хъ	хъ	го	го	хъ	го	го	го	го	
4.	мученикъ/ м(ч)н ка	къ	къ	къ	къ	ка	ка	къ	ка	ка	ка	ка	
5.	подружья его	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-	
6.	ѿ гра(д) Емескаго	+	+	+	+	-	-	+	-	-	-	-	
7.	ѿ града Едескаго	-	-	-	-	+	+	-	+	+	+	+	
8.	именемь	-	-	-	-	-	-	-	+	+	+	+	*2
9.	кр(с)тившюся родителю его	+	+	+	+	+	+	+	-	-	-	-	*1
10.	кр(с)ти его	-	-	-	-	-	-	-	+	+	+	+	*2
11.	обручи ему жену	+	+	+	+	+	+	+	-	-	-	-	*1
12.	обручи ему невѣсту	-	-	-	-	-	-	-	+	+	+	+	*2
13.	красну	+	+	+	-	+	+	+	+	+	+	+	
14.	зѣло	+	+	+	-	+	+	+	+	+	+	-	
15.	еще невѣрьну сущю	-	+	+	+	+	+	+	-	-	-	-	*1
16.	еще некрщену сущю	-	-	-	-	-	-	-	+	+	+	+	*2
17.	галактион к неи не прикоснуся	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	
18.	галактион хъ к неи	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-	-	
19.	въспроси его жена	+	+	+	+	-	-	-	-	-	-	-	
20	выспросиша жеония(ко) жена	-	-	-	-	+	+	-	-	-	-	-	

№№ п/п	Разночтения	Списки I редакции							Списки I редакции				
		154	155	156	158	159	160	162	153	161	164	165	Примеч.: *1-устойч. фактор I ред. *2- II ред.
21	она же въспроси его	-	-	-	-	-	-	+	+	+	+	+	
22.	Не цѣлуеши мене	-	-	-	-	-	-	-	+	+	+	+	*2
23.	она же обѣщаса быти крстьяна	-	-	-	-	-	-	-	+	+ (кр-тити-ся)	-	-	
24.	По повелѣню	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	
25.	свѣщастася сама	+	+	+	+	+	+	+	-	-	-	-	*1
26.	створиста свѣтъ меи(ю) собою	-	-	-	-	-	-	-	+	+	+	+	*2
27.	Богатьство свое нищим /оубогымь	+оу бо-гым ь	+ ни-щи м	+ нищ им	+оу бо-гым ь	+ ни-щи м	+ ни-щи м	-	-	-	-	-	
28.	имение свое нищим	-	-	-	-	-	-	+	+	+	+	+	
29.	исповѣдастася кр(с)тьяна	-	-	-	-	-	-	-	+	-	+	-	
30.	и повелелѣ има первое	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-	
31.	посемь и нозе	+	+	+	+	-	-	+	-	-	-	-	
32.	посемь и нозе отсѣкше	-	-	-	-	+	+	-	-	-	-	-	
33.	таже и нозѣ	-	-	-	-	-	-	-	+	+	+	+	
34.	и тако оусѣкошая	+	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	
35.	и тако оусѣкнуша імаа и главѣ	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	
36.	и ч(с)тнѣи главѣ ѡ(т)сѣкоша	-	-	-	-	-	+	-	-	-	-	-	
37.	и посемь стѣи главѣ и та(к) по х(с)ѣ скончастася	-	-	-	-	-	-	-	+	+	+	+ (нет "по х(с)ѣ")	

Подстрочный перевод

Список Тип.155-I редакции	Список Тип. 153-II редакции
Месяца того же в 5 день память святых мучеников Галактиона и Епистимии.	Месяца того в 5 день святого мученика Галактиона и Епистимии.
Святой Галактион был из города Емесы, сын Клитофонта и Левкипы.	Святой Галактион был из города Едесы, сын Клитофонта и Левкипы.
Родился по пророчеству монаха некоего Онуфрия, крестившего родителей его.	Родился по пророчеству некоего монаха, по имени Енуфрий, который крестил его.
Когда же умерла его мать, отец обручил его с женой, красивой очень, по имени Епистимья, еще неверующей.	Когда же умерла его мать, отец обручил его с невестой, красивой очень, по имени Епистимья, еще некрещеной.
И после брака Галактион не целовал ее. И спросила его жена, почему такое творишь. И сказал: потому что не христианка.	И после брака поэтому Галактион не целовал ее. Она же спросила его: чего ради такое творишь, не целуешь меня. И сказал ей: потому что ты не христианка. Но она обещала стать христианкой.
В отсутствие попов из-за гонения на христиан крещена была Галактионом.	В отсутсвие же попов из-за гонения на христиан крещена была Галактионом.
После этого они посовещались вдвоем и, раздав богатство свое нищим, поднялись на некою гору, и пребывали раздельно в монастырях.	После этого они устроили совет между собой, и раздали имение свое нищим, и поднялись на некую гору, и были раздельно в монастырях.
Но было гонение на христиан. Узнав о них, князь той страны послал взять Галактиона.	Но было гонение на христиан. И, узнав о них, князь той страны послал взять Галактиона.
Когда его уводили, его догнала Епистимья, и была взята с ним. Предстали они перед князем.	Когда его уводили, его догнала Епистимья, и тоже оказалась вместе с ним. И представ перед князем, они исповедовали христианство.
И отсекли им руки и после этого и ноги, и иссекли таким образом.	И повелели отсечь им сперва руки, потом и ноги, и после этого святые головы. И во Христе скончались.

Комментарий к содержанию проложного текста "Жития Галактиона и Епистимии".

1. Содержание проложного "Жития Галактиона и Епистимии" может быть рассмотрено по отношению к содержанию минейного жития как фабула к сюжету.

В целом, все списки проложного "Жития Галактиона и Епистимии", расссмотренные нами, независимо от редакции, являются кратким изложением важнейших событий минейного жития.[17]

2. Омонимы и топонимы данного "Жития" свидетельствуют о его связи с греческими романами Ахилла Татия "Левкиппа и Клитофонт" и Гелиодора "Эфиопика". Так, помимо совпадения парных имен героев (родителей Галактиона) в романе и житии, обозначенных уже в названии первого романа, в финале второго — упоминается город Эмеса — родина Гелиодора.[18]

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Великие Минеи-Четии, собранные митрополитом Макарием: Ноябрь, дни 1–12. СПб., 1897. Стб. 146–147 ("Житие Галактиона и Епистимии" П 2) и Стб. 177 (стишное "Житие Галактиона и Епистимии"). (В дальн. — ВМЧ).

[2] Пролог по рукописи Императорской публичной библиотеки Погодинского Древлехранилища № 58. Вып.1: Сентябрь — Декабрь. Пг. 1916. Стб. 152–153 ("Житие Галактиона и Епистимии" П 1). (В дальн. — Пог. 58).

[3] Patrologiae cursus completus. Ed.J. P.Migne. Series graeca. Paris, 1864. T. 117. Col. 167. (В дальнейшем — PG).

[4] Коробейникова Л.Н. Житие Галактиона и Епистимии в составе четьих сборников // Макариевские чтения. Можайск, 1998. Вып. VI. С. 374–383.

[5] РГАДА. Библиотека Московской синодальной типографии. Ф. 381. Оп. 1:

№ 153, XIII–XIV вв., II ред. (Тип.153)
№ 154, XIII–XIV вв., I ред. (Тип.154)
№ 155, XIII–XIV вв., I ред. (Тип.155)
№ 156, XIII–XIV вв., I ред. (Тип.156)
№ 158, XIII–XIV вв., I ред. (Тип.158)
№ 159, XIV вв., I ред. (Тип.159)
№ 160, XIV вв., I ред. (Тип.160)
№ 161, XIV вв., II ред. (Тип.161)
№ 162, XIV вв., I ред. (Тип.162)
№ 164, XIII–XIV вв., II ред. (Тип.164)
№ 165, XIV вв., II ред. (Тип.165)

6 Покровский А.А. Древнее псковско-новгородское письменное наследие. М., 1916. С. 41, 79–82.

[7] Жуковская Л.П. Текстологическое и лингвистическое исследование Пролога // Славянское языкознание / 9 Международный съезд славистов. М., 1983. С. 110–120.

[8] Каталог славяно-русских книг XI–XIV вв., хранящихся в ЦГАДА. СССР. Ч. 2. Составители: О.А. Князевская, Н.С.Коваль, О.Е.Кошелева, Л.В.Мошкова. М., 1988. С. 224–255.

[9] Гладкова О.В. Житие Евстафия Плакиды — памятник переводной литературы Древней Руси Киевского периода.Дисс.на соиск...канд.филол.наук. М., 1992. С. 59–67, 192–200; Она же. Житие Евстафия Плакиды в составе Пролога:исследования и тексты// Герменевтика древнерусской литературы, М., 1994. Сб. 7, ч. 1. С. 167–184.

[10] Жуковская Л.П. Указ. соч. С. 110–120; Гладкова О.В. "Житие Евстафия Плаксиды" в составе пролога.

[11] См. Жуковская Л.П. Указ. соч.; Гладкова О.В. Указ. соч.

[12] [ ] — обозначено воспроизведение недостающих букв.

[13] ( ) — обозначено воспроизведение букв под титлами.

[14] См. Коробейникова Л.Н. Указ.соч.

[15] В данной работе мы опирались на минейное "Житие Галактиона и Епистимии" в составе ВМЧ. Ноябрь. Дни 1–12. СПб., 1897. Стб. 149–160.

[16] Там же. Стб. 154.

[17] См. Коробейникова Л.Н. Указ. соч.

[18] См. об этом: Гладкова О.В., Коробейникова Л.Н. Житие Галактиона и Епистимии в составе Миней Четьих митрополита Макария // Макариевские чтения. Можайск, 1994. Вып. II. Ч. 1. С. 132–140.

В. М. Кириллин

«ВЕЛИКИЙ ПОКАЯННЫЙ КАНОН» СВ. АНДРЕЯ КРИТСКОГО ПО ДРЕВНЕРУССКОЙ РУКОПИСИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIV в.

Удивительные и еще совсем не изведанные факты средневековой церковно-религиозной, литургической культуры хранят древние славяно-русские рукописи. Таков пергаменный сборник канонов из Постной и Цветной Триодей первой половины XIV в. — РГБ, Вологодское собр. (ф. 354), № 241, 4°, 130 лл. В этой замечательной по содержанию книге (написанной, согласно орфографическим особенностям, на Руси, — вероятно, в северных или северо-западных ее пределах) среди многих любопытнейших для литургистов и филологов гимнографических текстов нашло место самое знаменитое сочинение святителя Андрея Критского — "Великий Покаянный канон" (см. лл. 39 об. — 49).

Переписанный неизвестным русским книжником вместе с другими памятниками христианской богослужебной поэзии, текст означенного сочинения весьма необычен. Последнее легко обнаруживается даже при беглом его сравнении с ныне употребляемой церковнославянской версией. Отличия разительны, и потому вполне закономерно размышление о смысле и причинах появления таковых. Однако без предварительных сведений и замечаний по поводу указанного "Канона" вообще подобное размышление вряд ли целесообразно.

Св. Андрей Критский создал свой покаянный плач, по-видимому, на рубеже VII–VIII столетий. И хотя это величественное произведение до сих пор сохраняет значительное место и огромную роль в молитвенных и душеспасительных трудах православных, ему, к сожалению, совсем не повезло в плане интереса к нему со стороны науки. Исследований, посвященных "Канону", крайне мало, слабо изучены его формально-содержательные особенности, и еще хуже обстоит дело с историей его текста в греко-византийской и славянской книжно-письменных традициях[1]. Собственно, и данное сообщение есть лишь констатация частных и случайных наблюдений.

Содержание "Канона", поскольку он является лирико-поэтическим, медитативно-эвхологическим произведением, адекватно охарактеризовать трудно. Однако прежде всего, полагаю, в нем надлежит различать абстрактный (или теологический) и конкретный (или автобиографический) контексты. В конкретном плане гимн византий-

ского поэта — это и исповедь, и сокрушение, и самообличение, и покаяние, и воспоминание о библейских событиях и лицах — грешниках и праведниках, и молитва, и прошение, и страх, и упование, и радость. Но означенная конкретика всегда сопряжена с абстрактным содержанием произведения. «С исключительным искусством св. Андрей Критский переплетает великие библейские образы... с исповеданием грехов и раскаянием. События Священной истории явлены (в его сочинении — В.К.) как события *моей* жизни, дела Божии в прошлом как дела, касающиеся *меня* и *моего* спасения, трагедия греха и измены как *моя* личная трагедия. *Моя* жизнь показана *мне* как часть той великой, всеобъемлющей борьбы между Богом и силами тьмы, которые восстают на Него»[2]. Так что абстрактное содержание "Канона", отражая общее, а не личное, прежде всего отражает полноту христианского вероучения. Гимнограф, стихословя о своем, о себе (особенно в тропарях «рыдания»), делает это, неукоснительно ориентируясь на откровенное и опытное знание Церкви (Ветхо- и Новозаветной) о Боге и сотворенном Им мире в его прошлом, настоящем и будущем.

В современной церковной практике "Великий Покаянный канон" читается или поется за общественным богослужением Великим Постом: с понедельника по четверг 1 седмицы — на Великом Повечерии (соответственно, вразбивку, по статиям) и в четверг 5 седмицы - на Утрене (весь полностью)[3]. Но первоначально, после вовлечения в литургическую жизнь Христианской Церкви, этот гимн полагалось стихословить именно на 5 седмице Поста в память о так называемом Великом землетрясении — «трусе», происшедшем 17 марта 790 г. в Константинополе[4]. В древности он воспринимался «как молитва во время бедствия, покаянное переживание, состояние сокрушения, печали и слез, — как средство спасения от бедствий»[5].

По своему текстовому объему творение св. Андрея Критского является самым крупным, самым пространным памятником гимнографического творчества в жанре канона. Это сочинение состоит из 9-ти песен, которые в свою очередь составлены из разного числа строф, то есть ирмосов и тропарей, ныне соединенных друг с другом припевом «Помилꙋ́й мѧ, Бж҃е, помилꙋ́й мѧ». Так, во 2-й и 3-й песнях по два ирмоса, тогда как в прочих песнях по одному. Соответственно, во 2-й и 3-й песнях по два Троична и по два Богородична, тогда как другие песни завершаются одним Троичным и одним Богородичным. Помимо этих догматических тропарей, основное содержание "Канона" составляют тропари «рыдания»: в первой песни их 23, во второй — 38, в третьей — 24, в четвертой — 27, в пятой — 21, в шестой — 15, в седьмой и восьмой по 20 и в девятой — 25. В дополнение к указанным строфам в состав гимна введены еще тропари святым Марии Египетской и самому Андрею Критскому, но поскольку они написаны другими, более поздними

авторами[6], их следует исключить из общего счета строф. Важно, что очень рано — при жизни ли гимнографа или же по его смерти — "Великий Покаянный канон" получил именно такую форму: девять его песен состоят из разного количества ирмосов и тропарей, которые, кстати, тоже различаются по своему текстовому объему, — во второй песни эти строфы самые краткие, а в девятой — самые пространные.

Между прочим, в подобном строе произведения исследователи справедливо усматривают структурно-композиционную асимметричность. Но вместе с тем архитектоника "Канона" подчинена и симметрии, ибо девять его песен делятся по три на три части: после третьей песни читается "Житие Марии Египетской", а после шестой — кондак, икос и "Синаксарий". Данная симметрия, как замечено, таит в себе сложную и многогранную символику. Она соотнесена и с Троическим богословием, и с ученнем о девятичинной небесной иерархии ангельских сил, и с представлением о трехчастности мироустройства, и наконец с нумерологическим понятием, согласно которому *девятка*, по мысли Иоанна Зонары (XII в.), высказанной, кстати, именно в связи с "Великим каноном", есть самая «большая мера среди чисел»[7]. Что же касается асимметрии "Канона", то она, как полагают, соотнесена «с изменчивой человеческой природой, подверженной блужданию» между грехом и добродетелью. А вместе свойственные его композиции симметрия и асимметрия «символизируют таинственное соединение» в человеке «горнего и дольнего, небесного и земного»[8].

Вот каковы формально-содержательные особенности творения св. Андрея Критского в его целостном виде, сохраненном литургической практикой Православной Церкви до наших дней.

Однако "Великий Покаянный канон" по древнерусской рукописи № 241 из Вологодского собрания весьма отличается от его современной церковнославянской версии. Отличия относятся и к чину исполнения, и к тексту, и, в особенности, к структуре произведения.

Прежде всего следует отметить, что, судя по заглавию «Канона» в указанной рукописи, последний бывал «**пѣваемъ въ среду ве҇ръ 5 не҇лѧ**» Великого Поста, а не в четверг утром, как ныне. Аналогичные указания встречаются и в других ранних славяно-русских богослужебных книгах. Например, так называемый Типографский Устав (ГТГ, К–5349. Конец XI — начало XII в.) предписывает петь Великий Покаянный канон в среду указанной седмицы — «**вечеръ въ третии часъ нощи**»[9].

Думается, в таких случаях, хотя и применялся способ литургического обозначения времени, но подразумевалось все же реальное астрономическое, суточное время. Иными словами, покаянное пение св. Андрея Критского совершалось, вероятно, ночью — с вечера на утро, но в рамках Повечерия или Утрени. Считать именно так по-

зволяет, например, летописное свидетельство, относящееся к 6985 (1477) году: «**Месяца марта 20 день, въ среду на пятой недели поста, после стоания, въ 7 часъ нощи загоресѧ двор князя Андреѧ Меньшего, и згореша дворы обеих князей Андреев, а которин дворци малые около их попов Архаагтельских, а те розметаша. Пристоял бо сам князь великий и сын его и многые дети боярскые, понеже бо не успе и лечи еще князь великий после стоания великаго канона Андреева**»[10]. Здесь время — «в 7 час нощи», несомненно, обозначено по Типикону (византийское, или литургическое время) и, таким образом, соответствует 1-му часу после полуночи согласно астрономическому делению суток; отсюда нужно думать, что, согласно приведенному летописному свидетельству, Андреево «стояние» совершалось именно в среду вечером, — до случившегося в час ночи, то есть уже в четверг ранним утром, пожара. Точно так же и вышеприведенное указание Типографского устава — в среду «в 3 час нощи» — соответствует астрономическим 9-ти часам пополудни, или вечера среды.

Подобным образом, следовательно, надлежит интерпретировать и вышеприведенные уставные указания Вологодской Триоди относительно молебного покаяния Андрея Критского. Такой древнерусский обычай, по-видимому, отражает старинную греческую традицию *вне*монастырского богослужения[11], хотя и ориентированную на правила устава Студийского монастыря[12].

Вместо вышеупомянутого припева на каждый тропарь «**Помилѹй мѧ, Бж҃е, помилѹй мѧ**» в рассматриваемом рукописном тексте "Канона" тропари (за исключением Троичных и Богородичных) предваряются разными строфами-припевами, которые представляют собой избранные стихословия — либо в виде точных цитат, либо в виде парафраз — из так называемых "Песен Священного Писания", или "Библейских песен"[13]. Основой для припевов в первой песни творения св. Андрея Критского послужил текст 15 главы "Книги Исход": стихи 1—4 и 15—17; для припевов во второй песни — текст 32 главы "Книги Второзаконие": стихи 21—25; в третьей песни — текст 2 главы "Первой книги Царств": стихи 1—3 и 10; в четвертой песни — текст 3 главы "Книги пророка Аввакума": стихи 2, 3, 17—19; в пятой — текст 26 главы "Книги пророка Исайи": стихи 9—11 и 15, 16, 19; в шестой — текст 2 главы "Книги пророка Ионы": стихи 3, 4, 6—8; в седьмой — текст 3 главы "Книги пророка Даниила": стихи 45, 46 и 52—56; в восьмой — текст той же главы и той же книги: стихи 57, 58, 60, 63, а также 80—82 и 86, 88; и, наконец, припевы девятой песни "Канона" воспроизводят текст 1 главы "Евангелия от Луки": стихи 46, 47, а также 68—70 и 72—76. Подобные припевы, между прочим, встречаются в Триоди Постной XII в. № 330 (423) из Синодального собрания рукописей ГИМ[14] и также отражают древнюю богослу-

жебную традицию. Более того, первоначально именно они были использованы в качестве исходной, мотивирующей основы-образца в ходе развития канона как специфической жанровой формы гимнографии, так что на самом деле — если говорить исторически — в роли припевов выступали возникшие позднее тропари [15].

По своей смысловой функции строфы-припевы, думается, задают общий эмоциональный тон, а также тему для конкретного размышления и самовыражения в тропарях. Первые связаны со вторыми как реплики странных, по первому впечатлению, участников столь же странного в плане рациональной логики диалога: когда некто один — как бы не слыша другого — говорит исключительно о своем, говорит величественно, совсем неопределенно адресуясь, ясен лишь общий пафос его речи: он то обличает и наставляет, то угрожает и предрекает; другой же, мысленно едва поспевая за словами собеседника, но относя их лично к себе, трепещет, винится, оправдывается, просит, надеется и, главное, очень хочет быть услышанным. Однако глас первого силен и всеобъемлющ, а голос второго немощен и подавлен. И тем не менее, именно слова второго особенно важны для нас, немых свидетелей этого диалога, ибо именно они во многом тождественны нашему собственному жизненному опыту, выражают наши собственные осознанные или неосознанные мысли и чувства, ибо именно слова второго определяют наше личное умственное, душевное и духовное состояние.

Вот, например, 1 стих второй песни (л. 40 об.)[16]: «**Сии раздражиша мѧ не ѡ бз҃ѣ про/гнѣваша мѧ. но ѡ дѣлѣхъ своихъ**» (ср. Синодальный перевод: «*Они раздражили* Меня *не богом, суетными своими огорчили Меня*» — Втор. 32: 21) — согласно экзегетической традиции, это слова Господа в адрес отпавших от закона или не знавших его, а прообразовательно — в адрес язычников, которым предстоит, по промыслу Божию, войти в лоно Христовой Церкви [17]. И данному библейскому изречению вот как ответствует гимнограф в 1 тропаре (хотя это совсем не ответ): «**Вънми нб҃о и възгл҃ю. земле внушай. дш҃а кающасѧ къ бг҃у и поющи / ему**. Затем следует 2 стих: «**И азъ раздражаю не / ѡ ꙗзыцѣ. и ѡ ꙗзыцѣ неразумнѣ прогнѣваю ꙗ**». (Ср. Синод. перев.: «*И Я раздражу их не народом, народом бессмысленным огорчу их*» — Втор. 32: 21) — вновь слова Господа о том же и *ответ* св. Андрея во 2 тропаре: «**Вонми ми бж҃е ꙗко щедръ и млрдъ. ѡмагчи и теплое / мое приими покаꙗние**». Точно также сочетаются стихи-припевы и тропари на пространстве всего древнерусского текста "Канона": слова вторых лишь отзываются на слова первых, но это — косвенно-смысловая перекличка, — чередуются речи о разном; стихи-припевы суть выражение Божественного откровения и воли, тропари же представляют собой вербальный образ посильного

постижения человеком того, *как* эти Откровение и Воля прилагаются к жизни людей вообще и к конкретной судьбе в частности.

Необходимо также отметить текстуальное отличие анализируемого списка от современной церковнославянской версии "Великого Покаянного канона". По существу, данный список содержит иную редакцию перевода с греческого оригинала (хотя и последний, бытуя в византийской рукописной традиции, конечно же, различался по редакциям). Вот, например, сравнение нескольких строф из первой песни:

1 тропарь:

Отъкѹдѹ начнѹ плакатисѧ страс/наго ми житиꙗ дѣлъ. коє нача/ло скажю хрс̃те. сего ръıданиꙗ. / ꙗко млрдъ дажь ми слезъı покаꙗ/ниꙗ (л. 39 об.).

> **Ѿкꙋдꙋ начнꙋ плакати окаѧннагѡ моєгѡ житїѧ / дѣѧнїй; коє ли положꙋ начало Хрс̃те, нынѣшнемꙋ // рыданїю; но ꙗкѡ бл҃гоꙋтробенъ, даждь ми прегрѣшенїй ѡставленїе**[18]

Троичен:

Прс̃таꙗ трц̃е. въ єдинствѣ покла/нѧєма. възми бремѧ ѿ мене тѧ/жкоє грѣховноє. но ꙗко млрдъ да/жь ми слезъı оумилениꙗ (л. 40).

> **Пресꙋщественанаѧ Трц̃е, во единицѣ по/кланѧемаѧ, возми бремѧ ѿ мене тѧжкое грѣховное, / и ꙗкѡ бл҃гоꙋтробна, даждь ми слезы оумиленїѧ** [19].

Богородичен:

Бц̃е надеже. и заступнице помощи. / възми бремѧ ѿ мене тѧжькоє / грѣховноє. но ꙗко млр да дажь ми / слезъı оумилениꙗ (там же).

> **Бдц̃е, надежде и предстательство тебе / поющихъ, возми бремѧ ѿ мене тѧжкое грѣховное, и ꙗкѡ влдчца чс̃тая, кающасѧ прїими мѧ**[20].

Буквальное сравнение одних и тех же стихословий древнерусского и современного церковнославянского текстов в большинстве случаев обнаруживает очевидное превосходство первого в отношении языка (простота и ясность), стилистики (лексическая, синтаксическая, ритмическая организация) и, как следствие, поэтичности (эмоциональность и экспрессия тона). Попутно необходимо отметить, что церковнославянская версия неудовлетворительна и с точки зрения орфографии: написание многих слов совершенно не соответствует их фонологической этимологии.

Но самая замечательная особенность "Великого Покаянного канона" по Вологодской рукописи № 241 — это его содержательно-композиционная структура.

Прежде всего в составе древнерусского текста отсутствуют чтения, посвященные святым Марии Египетской и самому Андрею

Критскому, то есть тропари им в каждой песни и “Житие Марии” по третьей песни; отсутствует в нем и “Синаксарий”. Тем не менее упомянутое выше деление покаянного гимна на три части четко обозначено: после третьей песни читается седален 8 гласа (**Ап҃слъ двана-10 во избрании. молбꙋ / къ х҃ви нынѣ принесѣте. постноѥ / течениѥ всѣмъ преити. свершаю/щимъ въ оумилении. и добродѣте/ли творѧщимъ въ бдѣнии м҃лтвы. / да тако постигнемъ видѣти х҃а б҃а. / и славноѥ въскр҃нѥ ѥго. славꙋ / и хвалꙋ приносѧще** — л. 42), сохранившийся в употреблении до сих пор, но в ином текстовом варианте [21]; далее, после шестой песни, в рукописи воспроизведены два известнейших стихословия св. Романа Сладкопевца — кондак 6 гласа и икос (**«Д҃ше моꙗ д҃ше моꙗ. въстани что дрѣ/млеши. конець приближаѥть ти / сѧ. и молвити имаши. възникни / въпиющи. да пощадить тѧ всьдѣи / всѧчьскаꙗ исполнѧꙗ.»** *и* **«Х҃во врачьство видѣ ѿверсто. и ѿтого / адамови точащеѥ сдравиѥ. постра/дал оуꙗзвенъ б҃ы дьꙗволъ. и побѣ/дꙋ приѥмлѧ ръıдаше. къ своимъ / си дрꙋгомъ възпи. что створю с҃нꙋ / маринꙋ. оуби бо мѧ вифлеомлѧ/нинъ»** — л. 45), также сохранившиеся, правда в иной версии, в современном богослужении [22].

Завершают древнерусский список “Великого Покаянного канона” три стихиры на хвалитех 4 гласа и Богородичен:

«Все житиѥ моѥ съ мытари. и съ блꙋ/дники жито б҃ы. ѥда оубо възмо/гꙋ ли. поне въ старости. разꙋмѣти / преже исхода моѥго. исправи тело / съгрѣшьшимъ. и подателю м҃лти / г҃и дажь до конца. не погибнꙋвъ.

Бъıхъ претъканиѥ чл҃вче. съдѣла/въ ꙗко земнъıи земнаꙗ. бракꙋ / оуподобихъ сѧ твоимь повелѣние/мь. и престꙋпихъ законъ. и оскве/рнихъ ложе моѥ. ѿ землѧ създа/въ. зданиꙗ си не презри. г҃и дажь.

Блꙋдно иждихъ житиѥ д҃ша моѥꙗ. / плътью моѥю оугожениѥ съдѣла. / бѣсомъ и жилище оставихъ сѧ. // ст҃ртмъ работаꙗ безвѣстьнъıмъ. но м҃лрдиѥмь пощади мѧ. прогони/телю бѣсомъ. г҃и дажь до конц. слав. і н҃ын(е).

О неизреченьнаго ти м҃лрдиꙗ. о стра/ньнаго р҃жтва предивноѥ. о како / д҃вца ꙗко младенца. носиши на рꙋ/кꙋ творца всѣхъ. и ѿ неꙗ въплоти/сѧ изволивыи бл҃гтлю. г҃и дажь до конца.» — л. 48 об.—49).

Все вместе эти стихословия представляют собой сокращение последования так называемых «**стихир по алфавитꙋ** 24 **великаго канона**», ныне чтомых (разумеется, в ином текстовом варианте) на Вечерне в среду 5 седмицы Великого Поста, то есть накануне чтения покаянного гимна [23]. Из всего стихословного комплекса указанного последования в древнерусском списке имеются только первая, третья и четвертая стихиры и заключительный тропарь Богородичен. Что же касается их местоположения — именно после “Канона”, то ана-

логичное встречается и в других древних Постных Триодях (**см.**, например, Син. № 330 (423), л. 250 об.) [24].

Текст сочинения св. Андрея Критского по Вологодской рукописи № 241 отличается также своим объемом. Он сокращен как бы в соответствии с сокращением 24 азбучных стихир. И очевидно, что сделано это не механически, а вполне осознанно и с определенными целями. Сокращая полный текст покаянного гимна, неизвестный редактор, надо думать, прежде всего следовал принципу повествовательной сдержанности. Поэтому он упразднил из состава "Канона" те стихословия, которые представлялись ему излишними как повторы, варианты — тематические, троповые, интонационные — уже сказанного.

Вот, к примеру, первая песнь по содержанию тропарей. Рассматриваемый древнерусский текст начинается так же, как и полный церковнославянский. Автор просит Христа дать ему «**слєзъı покаꙗниꙗ**» (1 тропарь). Затем призывает свою душу вместо «**прєжнѧго бєсловєсьꙗ**» принести «**къ б҃ꙋ покаꙗниємь слєзъı**» (2 троп.). Эти две строфы являются, между прочим, приступом ко всему произведению. Далее следует тропарь на тему *внезапного духовного прозрения и упрека в свой адрес*: св. Андрей осознает себя отрешенным от «**присносущаго ц҃рвиꙗ**» за грехи и ревность к «**прєступлєнию**» Адама. В полном варианте "Канона" после означенной — 3-й — строфы читаются два тропаря, в которых зазвучавшая выше тема самоупрека получает дальнейшее риторическое и образное развитие — причем все в том же контексте истории первого грехопадения: «**Увы мне, окаянная дꙋше, что ꙋподобилася еси первей Еве...**» и «**Вместо Евы чꙋвственныѧ мысленнаѧ ми бысть Ева...**»[25]. В древнерусском тексте указанных стихословий нет. Здесь очередной — 4 тропарь — это введение к новой, уже *исповедальной* теме: признавая справедливость изгнания Адама из Рая за нарушение «**єдиноꙗ заповѣди**», гимнограф вопрошает Спасителя о том, что же ждет его самого, который отверг «**животнаꙗ словєса**». В полном варианте "Канона" за этим вопрошанием следуют шесть тропарей, развивающих образно-риторически тему исповеди и самообличения: «**Каиново прешедъ ꙋбийство...**», «**Авелеве, Іисꙋсе, не ꙋподобихсѧ правде...**», «**ѧко Каинъ и мы, дꙋше окаѧннаѧ...**», «**Брение, здатель, живосоздавъ, вложил еси мне плоть...**», «**Извещаю ти, Спасе, грехи...**», «**Аще и согрешихъ, Спасе...**»[26]. В древнерусском тексте данные стихословия отсутствуют. 5-м по порядку тропарем здесь является 20-й тропарь полного варианта. Он содержит как бы квинтэссенцию покаяния и вместе с тем открывает новую тему — *просительную* [27]: автор признается, что «**отъ ѹности**» отверг «**заповѣди**» Христовы и не следуя им прожил жизнь, и все же молит Спасителя о спасении. В полном варианте плача ему предшествуют семь тропарей (включая 6 и 8 древнерусского текста), в ко-

торых тема молитвы о спасении — главная, под сурдинку же звучит и исповедальный мотив: «Поверже мѧ спсе предъ враты...» (Волог. № 241, л. 40), «В разбойники впадый азъ есмь...», «Искрѣн мѧ преже видѣвъ мимо и/де...» (Волог. № 241, л. 40), «Агнче Божий, вземлѧй грехи всехъ..., «Покаѧниѧ времѧ прихождѹ ти, Создателю..., «Не возгнѹшайсѧ мене Спасе..., «Вольнаѧ, Спасе, и невольнаѧ прегрешениѧ моѧ...»[28]. Несомненно, в результате упразднения, а также, как видно, композиционной перестановки означенных стихословий, в древнерусском тексте "Канона" четче обозначился семантико-интонационный центр первой песни — это 5 строфа. Зазвучавшая в нем просительная тема слышится еще явственнее в трех последних тропарях рыдания, соответственно, — 13, 21 и 15 полного церковнославянского варианта. Автор призывает Спасителя не отвергнуть его «тъща» в старости и «преже конца» дать его «прегрѣшениемь Ѡпустъ» (6 троп.); признается в том, что расточил «бѓтьство Христово», и просит «отца щедротамъ» о милосердии (7 троп.); наконец, осознав, что его за пребывание «въ злъіхъ» оставили «иерей» и «левгитъ», молит Иисуса вновь о милосердии (8 троп.). Дотошности ради необходимо отметить, что в конце первой песни "Канона" по полному варианту имеются еще два просительных тропаря: «Тебе припадаю Інсѹсе, согрешихъ...» и «Не вниди со мною въ сѹдъ...». Разумеется, в древнерусском тексте их нет.

Аналогичный способ сокращения прослеживается и далее, в прочих песнях творения византийского гимнографа. Таким образом, хаотичность и путанность сюжетно-тематического плана поэтической речи, присущие полному варианту "Великого Покаянного канона", неизвестный создатель версии, зафиксированной Вологодской рукописью № 241, последовательно подчинил закону художественной экономии и логической организации. Растянутое образно-смысловое поле молитвенной медитации св. Андрея Критского он *стянул* в более плотное и потому более выразительное ядро. Разветвленную, тяжелую купу риторики он разредил, сделал ее более светлой и легкой. Содержательная суть покаянного гимна от этого ничуть не пострадала. Смысловая емкость осталась прежней, но ее художественные контуры проявились более отчетливо, изящно и красиво.

Однако не только ради достижения вящей идейно-стилистической выразительности сокращался полный текст "Канона". Есть также основания полагать, что сделано это и с явным намерением упразднить по возможности характерную для сочинения св. Андрея Критского в его полном виде асимметричность структуры, строже подчинить последнюю симметрии и, сообразно этому, придать ей более наглядную знаменательность.

В самом деле, все девять песен покаянного плача сокращены до взаимного структурного равенства и подобия, так что каждая состо-

ит из 11 строф — 1 ирмоса (двуирмосность второй и третьей песен устранена), 8 тропарей рыдания, 1 Троична и 1 Богородична. В этот счет, думается, не следует включать библейских стихов-припевов, которых в каждой песни, соответственно числу тропарей рыдания, по восемь, а также — возгласов «**Слава...**» и «**Нынє...**» перед Троичным и Богородичным, ибо и те и другие лишь косвенно выражают как общее покаянное содержание плача, так и конкретный смысл *привязанных* к ним тропарей: у них другая — абстрактно-отвлеченная — семантическая функция, да и поэтика (правда применительно только к собственно славяно-русскому переводу) — другая. Но если исключение стихов-припевов справедливо, то творение св. Андрея Критского по древнерусскому списку, следовательно, состоит из 99 строф: 9 ирмосов, 72 тропарей (что кратно 9), 9 Троичных и 9 Богородичных. На три части оно разделяется тремя стихословиями — седальном и кондаком с икосом, так что в каждой части по 33 строфы: по 3 ирмоса, по 24 тропаря, по 3 Троична и по 3 Богородична. И заключается оно тремя стихирами.

Таким образом, *девятеричность* "Великого Покаянного канона", или *утроенная троичность*, в рассматриваемом рукописном варианте обозначена вполне последовательно и рельефно. Это, кстати, должно было дополнительно подчеркиваться тремя поклонами: издревле при пении "Канона" полагалось творить «**на кийждо тропарь метаниꙗ три**» [29] (последнее как раз было возможно и незатруднительно из-за протяженности стихов-припевов).

Казалось бы, отмеченная стройность должна нарушаться последней строфой, заключающей всю композицию "Канона" по древнерусскому списку, — Богородичным из комплекса азбучных стихир, который как бы *выбивается* из девятеричности: он — десятый в общем числе Богородичных. Однако его, думается, должно воспринимать именно как архитектурную точку завершения, причем не диссонирующую, а гармонически подытоживающую нумерологическую структуру всего рукописного текста в целом, самой своей внутренней организацией соотносящуюся со столь ярко выраженной *утроенной троичностью* покаянного гимна в данном его виде. Ведь замечательно, что этот Богородичен содержит троекратное обращение к Богу — «**блг҃тлю**» (см. выше). Конструктивная изоморфность и симметрия тут очевидны.

Итак, в рассматриваемой древнерусской версии "Великого Покаянного канона" системно выдержан структурно-композиционный принцип *девятеричности*, или *утроенной троичности*. Знаменательность подобной архитектоники, как и ее *предумышленность*, несомненна. Но на какую область семантики ориентировано было именно такое построение текста — теологическую, космологическую, метафизическую или художественную, — определенно утверждать

трудно. Скорее всего, редактор знаменитого гимна имел в виду смысловую полифонию.

Однако, в связи с устойчивой традицией Церкви стихословить покаянное «**рыдание**» Великим Постом, не лишне напомнить здесь новозаветное свидетельство о последнем мгновении земной жизни Распятого Христа (кстати, припоминаемое накануне Страстной пятницы и в самую пятницу несколько раз — при чтении 12 Страстных Евангелий и затем Евангелий на «царских» часах — 1, 3, 6 и 9). Воспроизведу его по тексту Архангельского Евангелия 1092 г.: «**ѿ шестꙑ(ꙗ же) годинꙑ. тьма бꙑ по всеи земли. до годинꙑ *девѧтꙑꙗ*. прї *девѧтѣи* же годинѣ. възъпи іс҃ гл҃мь великъмь. гл҃ꙗ... боже бж҃е мои. въскоую мꙗ єси оставилъ**» (Мф. 27: 45–46) [30]. Не этот ли крестный вопль страждущего Спасителя задал тон и настроение, явился прообразом для оплакивания св. Андреем Критским «**странаго... житиꙗ дѣлъ**», для стенания о своей собственной *оставленности* в сонме иереев и леввитов? На мой взгляд, вполне возможно, что неизвестный редактор "Канона", всматриваясь в его покаянный текст сквозь призму Святого Благовестия, прозрел — умом или духовно — самое сокровенное плача, первопричинную тайну его числовой знаменательности, и это свое понимание выразил так ярко и отчетливо, так системно подчинил его форму конструктивному принципу девятеричности.

Но не только на символику числа 9 ориентирована архитектоника древнерусского списка "Великого Покаянного канона" св. Андрея Критского. Девятеричность — это его, так сказать, формально внешняя нумерологическая сфера. Внутри же последней (повторю, символически связанной с христианской верой в триединого Бога, Творца Неба и Земли, духовного и материального миров, а также — с евангельским свидетельством о крестной смерти Спасителя, Сына Божия) кроется еще одна нумерологическая сфера — восьмеричность. Именно по 8 тропарей рыдания из всего их корпуса (и, соответственно, по 8 стихов-припевов) оставил неизвестный редактор "Канона" в каждой песни. Таким образом, число 8 также использовано как организующий структурный модуль текста.

Данное обстоятельство, однако, заставляет полагать (если иметь в виду общий культурологический факт средневековья — склонность к символизму, особенно в области религиозной жизни), что восьмеричная структура песен покаянного плача в основной их содержательной части (между ирмосом и тропарями Троичным и Богородичным) является вместе с тем знаменательной, есть потаенный способ передачи некоей дополнительной информации, иносказания об особом вероучительном, литургическом, историософском смысле гимнографического произведения в данном его виде.

Действительно, в контексте христианского знания число 8 (и кратные ему 80, 800, 8000), будучи священным библейским [31], на-

делено сложной символико-ассоциативной семантикой. Во-первых, оно соотносится с образом Христа и его пребыванием в мире. В этом отношении оно, следовательно, *христологично*. Так, в восьмой день Сын Человеческий был обрезан и наречен именем Иисус (Лк. 2: 21); через восемь дней по исповедании апостола Петра (Лк. 9: 20) Он божественно преобразился на горе Фавор (Лк. 9: 28); спустя восемь дней после Воскресения Он во второй раз явился Своим ученикам, и при этом состоялось уверение апостола Фомы (Ин. 20: 26—29). Во-вторых, означенное число соотносится с библейским фактом спасения, и отсюда его *сотериологичность*: именно восемь человек спаслись во время Всемирного потопа (Быт. 7: 13; 8: 18), на это, между прочим, дважды указывал апостол Петр (1Пет. 3: 20; 2Пет. 2: 5).

Вот почему, вероятно, у древних христиан весьма ценилось предсказание языческой пророчицы Сивиллы Кумейской, которая, размышляя об имени грядущего Спасителя, по преданию, утверждала, что «имя Его имеет четыре гласных и две безгласных... общее число их: *восемь* единиц, *столько* же десятков и *восемь* сот — будут означать имя Его неверующим». Предсказание это вполне оправдалось в греческом написании имени Ἰησοῦς[32]. Вот почему и Беда Достопочтенный, англосаксонский ученый богослов (VIII в.) , как бы развивая мысль античной предсказательницы, писал буквально вот что: «В святейшем имени Иисуса не только этимология, но и общее число, содержащееся в буквах его, показывает тайны вечного нашего *спасения* (курсив. — В. К.). Ибо шестью буквами у греков пишется имя Ἰησοῦς, коих числа суть следующие: 10 и 8 и 200 и 70 и 400 и 200, которые вместе составляют 888, каковое число, без сомнения, выражает мысль о воскресении. Ибо осьмое число в Св. Писании соответствует славе воскресения, потому что Господь воскрес в осьмой день, то есть после седьмого субботнего. И мы сами после шести веков мира и после седьмого (века) покоя душ, который они имеют теперь в другой жизни, может быть, восстанем в осьмом периоде» [33].

На основании вышеуказанной ассоциативности и знаменательности у числа 8 сформировалась — уже в контексте литургической жизни христиан — *эсхатологическая* семантика: оно стало символом вечности, то есть нового времени в Царствии Божием, и символом приобщения Церкви, то есть народа Божия, к этой воскресшей жизни. Отсюда день воскресный стал днем Евхаристии и у первых христиан нередко назывался «днем восьмым»; отсюда в ранней христианской Церкви сложились — в рамках Таинства Крещения — так называемые обряды восьмого дня, ибо они совершались в следующее после Пасхи воскресение, то есть на восьмой день: с принявших Крещение омывали святое миро и постригали им волосы — в знак отныне вменяемого им жертвенного свидетельства о

Царствии Божием [34]. Однако средневековая Церковь держалась несколько иных крещальных правил. В Древней Руси, например, новорожденным давали имена до Крещения, и чин наречения имени предписывалось совершать как раз в 8 день от рождения. Об этом свидетельствуют Нестор Летописец в "Житии преподобного Феодосия Печерского"[35] и Ефрем в "Житии преподобного Авраамия Смоленского"[36], а позднее специально рассуждает архиепископ Солунский Симеон (ум. в 1430 г.): «У иудеев в осьмой день совершалось обрезание, а теперь мы, верные, в тот же день получаем имя, сообразно с тем, что осьмой день *знаменует* (курс. — В. К.) обновление... Имя получает младенец в осьмой день, подобно Спасителю, нареченному спасительным именем Иисус» [37]. За 8 дней до Крещения над крещаемыми (если они были взрослыми людьми) читались так называемые огласительные молитвы [38], а в 8 день по Крещении — также молитвенно — совершался обряд «разрешения новокрещенного»: с него снимали белые одежды и куколь, отирали миро и омывали миропомазанные места [39]. Указанные правила, между прочим, были изъяснены в знаменитом "Вопрошании" Кирика Новгородца 1136 г. [40]

Итак, восьмеричность вообще, — безотносительно к архитектонике "Великого Покаянного канона" в рассматриваемой здесь древнерусской рукописной версии, — символически сопряжена и с проповедью спасения именно через Христа, и с верой в возможность приобщения к вечной жизни в Царстве Божием именно через Церковь Христову. И если уж восьмеричность в принципе могла использоваться иносказательно, то, вероятно, ее знаковый смысл служил бы дополнительной, формальной поддержкой каких-либо аспектов содержания рассматриваемого текста — христологического, сотериологического, эсхатологического, или же всех вместе.

Однако вполне закономерен вопрос: справедливо ли сказанное о символике числа 8 связывать с построением покаянного гимна св. Андрея Критского в древнерусском списке XIV в. и тем самым полагать, что тот, кто осуществил собственно *такую* переработку оригинала, имел в виду как раз означенную символику? Действительно, ведь в рассматриваемом сокращенном варианте (да и в полной версии) "Канона" даже ни разу не употреблено слово *восемь* (впрочем, как и *девять*). Как же вообще тогда можно рассуждать о скрытых намерениях редактора? Но в том-то и дело, что рассуждать не значит утверждать.

Исследователю прежде всего приходится исходить из общепринятого ныне знания о символическом характере средневековой культуры в целом. При этом символическое восприятие или ощущение реального мира, конечно же, по-разному проявлялось в известных культурных ареалах христианского средневековья. Что касается Древней Руси, то здесь, в силу исторических обстоятельств, был

особенно характерен для общества (и естественен) символико-поэтический взгляд на вещи, — в отличие, например, от ученого, символико-созерцательного взгляда, присущего просвещеннейшему греко-византийскому обществу. Это, в частности, сказалось на содержании древнерусских оригинальных экзегетических текстов о богослужении, хотя у нас с раннего времени были известны и литургические толкования признанных византийских авторов — Максима Исповедника, Германа Константинопольского, Феодора Андидского[41]. Таким образом, теоретически вполне можно предположить знакомство неизвестного редактора "Великого Покаянного канона" с подобного рода сочинениями и, соответственно, влияние последних на его творческую мысль.

Далее исследователю необходимо принять во внимание общую особенность богослужебных последований как таковых. Чины и общественных и частных богослужений заметно отличаются конструктивной нумерологичностью: число молитв, возгласов, словесных повторов, припевов, поклонов, действований всегда определенное — 3, 7, 9, 12, 40 и всегда символически значимое или ассоциированное. Это — объективная данность, причем бросающаяся в глаза, следовательно, могущая влиять на сознание участников литургической жизни. И в средние века, несомненно, влиявшая. Во всяком случае многие древнерусские литературные — не богослужебного назначения — тексты хранят следы такого влияния [42].

Наконец, исследователь вправе и обязан спросить: а почему, собственно, покаянный гимн св. Андрея Критского сокращен именно так, как в Вологодской рукописи № 241? почему в каждой песни "Канона" оставлено только по 8 тропарей рыдания, а, например, не по 12 или не по 9, ведь очевидно, что в последнем случае *утроенная троичность* структуры сочинения была бы абсолютной? Признавая совершенную осознанность данного сокращения, должно признать, что неизвестному редактору плача нужны были именно 8 тропарей, и потому, вероятно, что число 8 для него что-то значило. Если же соотнести искомое значение восьмеричности древнерусской версии "Канона" с областью символических ассоциаций числа 8 вообще, то окажется, что христологическая, сотериологическая и эсхатологическая семантика последнего вполне конгениальна содержанию как раз тропарей рыдания и именно их абстрактному контексту.

В самом деле, и "Канон" в целом, и многие из означенных тропарей адресованы непосредственно ко Христу, суть покаянное обращение к Спасителю и Праведному Судии; в них прямо или косвенно выражена смиренная надежда на конечное спасение и приобщение к вечной жизни в Царствии Божием; соответственно, всю поэтическую ткань этой слезной молитвы пронизывает — где видимой, где невидимой нитью — тема последнего Суда:

«Дѣлъ своихъ не презри. / зданиꙗ си не остави. судии / праведныи. аще едииъ съгрѣшихъ акы члвкъ. паче всего / члвка млрде. но имаши ꙗко гь. всѧ/ку власть. прощати съгрѣшениꙗ». — 1 троп. 4 песни (л. 42).

«Пощади спсе своего созданиꙗ. и въ/зищи ꙗко пастырь погибъшаго. ва/ри заблꙋжьшаго. и ѿ волка исть/ргни. и створи мѧ пѣтѣник. въ па/жити твоихъ овець». — 8 троп. 8 песни (л. 47).

Но и многие самоадресованные тропари, обращенные к собственной душе автора, обладают аналогичным контекстом:

«Въсклонисѧ о дше моꙗ. дѣла своꙗ / иже съдѣла помысли. и та предъ очи / свои принеси. и каплѧ испусти слезъ / своихъ. повѣжь ꙗвѣ дѣꙗниꙗ. и всѧ / мысли ху и очтишисѧ». — 2 троп. 4 песни (л. 42—42 об.).

«Хъ волхвы. спсъ пастухы призва. / и младенець множьство. показа / мчнкы и старца прослави. и стару вдовицю. ихъ же не поревнова дше. / дѣлу ни житию. но горе с(е) ти егда су/дити тѧ». — 2 троп. 9 песни (л. 47 об.).

Таким образом, абстрактное содержание тропарей рыдания как бы отвечает их числу и, в свою очередь, подчеркнуто символикой последнего.

Итак, выявленные в композиционной структуре древнерусского текста "Великого Покаянного канона" девятеричная и восьмеричная сферы суть не только результат субъективного подхода к переработке исходного варианта указанного сочинения, но и объективно обусловленный рефлекс богословского знания христианской Церкви о своем Основателе. Сокращать творение св. Андрея Критского можно было и по-другому (известны, например, списки с двумя-тремя тропарями в каждой песни — РГАДА. Ф. 381 (Син. тип.) № 134. XIV в. Лл. 106а—109б[43]), но именно данный, именно такой вариант сокращения оказался наиболее семантически адекватным содержательной природе "Канона". Отсюда очевидна и поразительна богословская и филологическая просвещенность, глубокомыслие, смелая самостоятельность и, как говаривали на Руси, «хитрость» неизвестного редактора не то что популярнейшего, — основного, главного покаянного гимна православных христиан. Остается лишь выяснить, где и на потребу какой богослужебной традиции переработал он произведение великого церковного поэта.

Предварительно и, разумеется, предположительно по этому поводу можно думать следующее.

Прежде всего необходимо подчеркнуть русское происхождение рукописи. На это указывают особенности ее переплета: судя по технике исполнения, он относится к северо-западной, псково-новгородской традиции, а по стилю — к разряду "обиходных"[44]. Важно отметить также характерные орфографические свойства текста Вологодской Триоди в целом, а именно отразившиеся на письме северо-

западные диалектные черты русского языка при отсутствии южнославянских примет: «побѣжаєть» — 3 л. ед. ч. наст. вр. (л. 27об.); «зижитєль» — им. п. ед. ч. (л. 89);«оцѣсти» — 2 л. ед. ч. повелит. накл. (л. 40 об.), «рожю» — 1 л. прост. буд. вр. (л. 50), «о слєпчѣ» — мест. п. ед. ч. (л. 114), святых «отєчь» — род. п. мн. ч. (л. 120). Русское происхождение рукописи подтверждается и текстом "Канона" с "Акафистом" Пресвятой Богородице в этой же рукописи, который, между прочим, «поєтьсѧ вєчрь» в пятницу, а не в субботу на Утрене 5 седмицы Великого Поста (л. 49—69 об.). Текстуально "Акафист" относится к древней, доевфимиевской редакции [45] и очень близок к разновидности древнейших Триодей, но именно русских, а не южнославянских. Типичные черты подобной разновидности отличают, например, Триодь Постную XII в. из Синодального собрания ГИМ № 319[46]. Учитывая означенные — конечно же, косвенные — указания, может быть, все-таки позволительно думать именно о русском происхождении рассмотренной выше рукописной версии покаянного плача св. Андрея Критского и в таком случае считать ее древнерусским вариантом последнего.

Для чего же был создан подобный вариант?

Известно, что для общественного богослужения древней греческой Церкви и, соответственно, русской Церкви домонгольского периода характерно большое разнообразие. Но при наличии многочисленных частностей, местных особенностей и т. д. устойчиво сосуществовали три типа богослужения: кафедрально-епископский, монастырский и приходской [47]. Имея в виду историю канона как определенной гимнографической формы, надо помнить, что таковая развивалась на основе библейских песнословий Утрени и как часть Утрени [48], причем только по монастырскому чинопоследованию [49]. В кафедрально-епископских храмах совершались особые Утрени — без пения канонов [50]. Что же касается приходского богослужения, то последнее, будучи ориентировано на монастырское, заметно отличалось краткостью. Иными словами, в приходских, или мирских храмах Утрени, Вечерни, Литургии и т. д. совершались по монастырскому чину, но обычно сокращенно, с опущением каких-то молитв или даже целых разделов службы[51]. В связи с этим уместно отметить яркую отличительную черту рукописной Триоди, в которой содержится рассмотренное выше творение св. Андрея Критского. Вместе с ним в книге 36 канонов. Из них 26 (понятно, в другой текстовой редакции) употребляются до сих пор. Но по объему они все, сравнительно с печатаемыми ныне церковнославянскими вариантами, — краткие: в составляющих их песнях оставлено обычно по четыре тропаря, включая Богородичен или же Троичен с Богородичным. Таким образом, означенная Постная и Цветная Триодь содержит сокращенные последования канонов. Возможно, это указывает на ее предназначение именно для приходского богослужения.

Но отсюда и переделка "Великого Покаянного канона" св. Андрея Критского также, вероятно, была осуществлена на потребу мирского храма.

Конечно, если бы удалось решить вопрос относительно того, к какому времени относится данная переделка, то, быть может, придется изменить мнение и относительно ее культурно-исторических обстоятельств. Но это уже предмет специального историко-археологического исследования.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] На это ясно указывает, пожалуй, единственная в отечественной научной литературе специальная работа — диссертация протод. Сергия Правдолюбова на соиск. учен. степ. магистра богосл. «Великий канон святого Андрея Критского: (История. Поэтика. Богословие)». Загорск: МДА. 1987. Т. 1–5 (машинопись).

[2] Шмеман А., протопр. Великий пост. М.: Моск. Рабочий, 1993. С. 59–60.

[3] Триодь Постная. М., 1992. Ч. 1. Лл. 89–94, 100 об.–105, 111 об.–116, 121–125 об.; 294 об.–313 об.

[4] Сергий (Спасский), архиеп. Полный месяцеслов Востока (в трех томах). Т. 2: Святой Восток (часть 1). М., 1997 (репр. изд.). С. 77. — Карабинов И. Постная Триодь: Исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов. СПб., 1910. С. 35.

[5] Правдолюбов С. Указ. соч. Т. 2. С. 47.

[6] Филарет (Гумилевский), архиеп. 1) Историческое учение об отцах Церкви. Св.-Тр. Серг. Лавра, 1996 (репр. изд.). Т. 3. С. 242; 2) Исторический обзор песнопевцев и песнопения греческой Церкви. Св.-Тр. Серг. Лавра, 1995 (репр. изд.). С. 199. — Скабаллонович М. Толковый Типикон: Объяснительное изложение Типикона с историческим введением. Киев, 1913. Вып. 2. С. 268. — Голубцов А. П. Из чтений по церковной археологии и литургике: Литургика. Серг. Посад, 1918. С. 220. — Правдолюбов С. Указ. соч. Т. 2. С. 56–60.

[7] Правдолюбов С. Указ. соч. Т. 1. С. 247–249, 252–257. — Квирикашвили Л. С. 1) Композиция гимнографического канона / Автореф. дисс. на соиск. уч. степ. доктора филол. н. Тбилиси, 1983. С. 20; 2) Вопрос о второй песни гимнографического канона // Известия АН Груз. ССР. Сер. Языка и литературы. Тбилиси, 1977. № 1. С. 69–77.

[8] Правдолюбов С. Указ. соч. Т. 1. С. 254.

[9] Мансветов И. Церковный Устав (Типик), его образование и судьба в греческой и русской Церкви. М., 1885. С. 144.

[10] ПСРЛ. Т. 18: Симеоновская летопись. СПб., 1913. С. 273. — То же в Московском летописном своде конца XV века (ПСРЛ. Т. 25. М.; Л., 1949. С. 309). Означенный факт указан мне А. М. Пентковским, за что приношу ему глубокую благодарность.

[11] Правдолюбов С. Указ. соч. Т. 2. С. 75.

[12] Мансветов И. Церковный Устав (Типик), его образование и судьба в греческой и русской Церкви. М., 1885. С. 136, 144.

[13] В полном виде подборка их содержится в кн.: Псалтирь следованная. М., 1988. Ч. 2. С. 65–82.

[14] Горский А. В., Невоструев К. И. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. Третий: Книги богослужебные (часть первая). М., 1868. С. 506.

[15] Карабинов И. Указ. соч. С. 65–66, 72, 99–101. — Скабалланович М. Указ. соч. С. 260–262. — Голубцов А.П. Указ. соч. С. 216. — Киприан (Керн), архим. Литургика: Гимнография и эортология. М., 1997. С. 40–43.

[16] Именно во второй песни ""Великого Покаянного канона" по Вологодской рукописи № 241 текст стихов-припевов воспроизведен полностью.

[17] Толковая Библия, или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета / Под ред. А. П. Лопухина. Т. 1: Пятокнижие Моисеево. Птб., 1904. С. 664.

[18] Триодь Постная. Ч. 1. Л. 294 об.–295.

[19] Триодь Постная. Ч. 1. Л. 296.

[20] Триодь Постная. Ч. 1. Л. 296.

[21] Ср.: Триодь Постная. Ч. 1. Л. 299 об.–300.

[22] Ср.: Триодь Постная. Ч. 1. Л. 305.

[23] Триодь Постная. Ч. 1. Л. 290 об.–293.

[24] Горский А. В., Невоструев К. И. Указ. соч. С. 506.

[25] Триодь Постная. Ч. 1. Л. 295.

[26] Триодь Постная. Ч. 1. Л. 295–295 об.

[27] Нова она только для рассматриваемого древнерусского текста, поскольку в нем содержатся не все трапари «Канона».

[28] Триодь Постная. Ч. 1. Л. 295 об.

[29] Булгаков С. В. Настольная книга для священно-церковнослужителей. Ч. 1. М., 1993 (Репр. воспроизв. изд. 1913 г.) С. 578.

[30] «Въ великыи четвъртъкъ. Веч(ерня).Ева(н)г(елие) 7». — Архангельское Евангелие 1092 года. Исследования. Древнерусский текст. Словоуказатели. М.: Науч.-издат. Центр «Скрипторий», 1997. С. 260 (Л. 109 об.). Ср. там же: «Въ вел(икий) пя(то)к. На утрьнии... На часъ третии» — Мр. 15: 33–34. С. 270–271 (Л. 114 об.–115) и «на час 6» вновь Мф. 27: 45–46. С. 279 (Л. 119). Иная интерпретация последнего мгновения жизни Христа дана апостолом Лукой: «Бѣ же година акы шестаꙗ. и тьма бы҇ по всеи зимли. до годины девятыꙗ... и възглашь гласъмь великъмь. Гс҇ рече. оч҇е въ роуцѣ твои. предаю дх҇ъ мои. и се рекъ. издъше» (Лк. 23: 44, 46) — Архангельское Евангелие: Евангелие 8 в Великий четверг. С. 263 (Л. 111).

[31] Симфония, или Алфавитный указатель к Священному Писанию. Изд. 3. Корнталь: Миссионер. Союз «Свет на Востоке», 1971. С. 116.

[32] Невоструев К. И. Слово св. Ипполита об антихристе в славянском переводе по списку XII века. С исследованием о Слове и о другой мнимой беседе Ипполита о том же, с примеч. и прилож. М., 1868. С. 150.

[33] Невоструев К. И. Указ. соч. С.150.

[34] Шмеман А. 1) Водою и Духом: О Таинстве Крещения. М: «Гнозис-Паломник», 1993. С. 159–170; 2) Введение в литургическое богословие. М.: «Крутиц. Патриарш. Подворье, 1996. С. 88–94.

[35] Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1: XI-XII века. СПб.: «Наука», 1997. С. 354.

[36] Памятники литературы Древней Руси: XIII век. М., 1981. С. 68, 70.

[37] Цит. По кн.: Дмитриевский А. А. Богослужение в русской Церкви в XVI веке. Ч. 1: Службы круга седмичного и годичного и чинопоследования таинств. Ист.-археологич. иссл. Казань, 1884. С. 251.

[38] Дмитриевский А. А. Богослужение в Русской Церкви в первые пять веков // Православный собеседник, 1882, июль-август. С. 358.

[39] Там же. С. 371–374.

[40] Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Т. 1: Период первый, Киевский или Домонгольский. Втор. половина т. М.: Общество любит. церков. истории, 1997 (репринт). С. 426–429.

[41] Голубцов А. П. Указ. соч. С. 136–138.

[42] Кириллин В. М. Символика чисел в литературе Древней Руси // Древнерусская литература: Изображение природы и человека. М., 1995. С. 208–285.

[43] Правдолюбов С. Указ. соч. Т. 2. С. 137.

[44] См. описание аналогичных переплетов: Симони П. Опыт сборника сведений по истории и технике книгопереплетного художества на Руси, преимущественно в до-Петровское время, с XI-го по XVIII-е столетие включительно. Спб., 1903. С. 295–296, табл. XLI–XLIII. — Клепиков С. А. Орнаментальные украшения переплетов конца XV — первой половины XVII веков в рукописях библиотеки Троице-Сергиева монастыря // Записки Отдела рукописей. М., 1960. Вып. 22. С. 59.

[45] Об этом можно судить хотя бы по кукулию: «**Възъбраньному воеводѣ побѣднаѧ, но (так!) ѧко избывъ ѿ золъ благодарение въсписаеть ти градъ твои Бц͠е, но ѧко имущe державу непобѣдиму ѿ всѣхъ мѧ бѣдъ свободи, да зову ти: Рад(у)исѧ Невѣсто неневѣстнаѧ**» (51 об.).

[46] Момина М. А. Постная и Цветная Триоди. С. 414–418. Кстати, в более поздней своей работе названный автор, относя Вологодскую Триодь № 241 к типу русских — «Гимовскому», ошибочно считает ее «деленой» и содержащей только трипеснцы и четверопеснцы (Момина М. А. Типы славянской Триоди // Язык и письменность среднеболгарского периода. М.: «Наука», 1982. С. 114–115). На самом деле данная рукопись содержит именно каноны, причем и «постного» и «цветного» циклов.

[47] Голубинский Е. Е. Указ. соч. С. 346.

[48] Голубцов А. П. Указ. соч. С. 215.

[49] Голубинский Е. Е. Указ. соч. С. 347.

[50] Там же. С. 370.

[51] Там же. С. 348, 351, 352.

Н.Ф.Донченко

ГРИГОРИЙ ЦАМБЛАК И АНТИЛАТИНСКАЯ ПОЛЕМИКА XIV–XV ВВ.

Главный тезис нашего исследования следующий: митрополит киевский болгарин Григорий Цамблак, выдающийся славянский писатель, использовал жанровые возможности панегирика для предъявления на Констанском соборе в 1418 г. православной концепции единства Церкви и преодоления раскола между Православием и Католичеством. Он взял на себя смелость наполнить каноническую форму похвального слова новым содержанием. Объектом похвалы стали реальные церковные деятели, иерархия Римско-католической церкви. На первый взгляд, это давало основания зачислить Григория Цамблака в число отступников, церковных карьеристов и т.п., что мы и видим в некоторых работах о его творчестве. При этом попытки оправдать его в ряде исследований ничуть не лучше обвинений. Они опираются либо на замалчивание очевидных фактов, либо на поиск благовидных политических и психологических мотивировок. Единственный путь, чтобы понять объективно место Григория Цамблака в истории Церкви и истории литературы,— это герменевтическое прочтение его текста, чему и посвящено настоящее исследование. Его стратегия такова: от текста к контексту — историческому, культурному, биографическому, догматическому, от анализа явления литературы к концептуальным обобщениям. Текст Слова публикуется полностью, но разделенный на фрагменты, каждый из которых сопровождается соответствующим комментарием.

> **Григориѧ архиеп҃па киевъско҃г и всеѧ роуси. сл҃ово похвалное. иже оу фролентїи. и оу костентїи. собороу галато҃ итало҃ и римлѧно҃. и вс҃ѣ галато҃. бл҃ви**
>
> **Како в҃а вісприимемъ, ѡ дроуѕи вл҃кы. и ѡ҃ци и братиѧ, что в҃а наречемъ. ком҃у оуподобимъ в҃а. како в҃а. похвали҃, иже толикое и таковое добро смиренїѧ вашимъ собранїе҃. цр҃кви исходатаивши. како насладимся вашеѧ добродѣтели. кыими словесы достоино оублажи҃ васъ.**

Слово начинается с каскада риторических вопросов. Их последовательность неслучайна, неорнаментальна. Это продуманный ход, за которым стоит поиск средств для наиболее адекватного выражения определенной идеи. "**Како вас въсприимем**" и "**что вас наречем**" — в этих вопросах еще нет заявки на похвалу, но лишь побуждение к размышлению, может быть сомнение и колебание перед

тем, что предстоит высказать. "**Кому вас уподобим**" — здесь ключ к поиску решения. Понять — "воспринять" и "назвать" какое-то явление можно через его уподобление чему-то уже известному. Следующая триада вопросов выводит мысль на новый виток. Оценка "собора отцов" перемещается в панегирическую плоскость. Этому соответствуют вопросы "**како вас похвалим**", "**како насладимся**" и "**кыими словесы достойно ублажим вас**". Анализ и восхваление в тексте Слова будут и в дальнейшем неразрывно связаны между собой. Но не апологетически, как в обычном панегирике, а рефлективно-экзегетически. В похвальном слове есть объект, признанный совершенным в своей святости. Метод уподобления раскрывает особенности этого объекта. Не столько доказывает, сколько раскрывает и показывает, делает очевидным и доступным для поклонения и подражания. Уподобление прообразам — евангельским, святоотеческим, библейским, агиографическим — не только раскрывает суть святости, но подвигает слушателя и читателя к подражанию. Устанавливается единство идеального и реального миров. Это и есть одно из главных измерений единства церкви. Быть может имея в виду этот аспект похвального слова, Григорий и выступил с похвальным словом в защиту единства исторической церкви. В полемическом панегирике возведение земных явлений к небесным, высшим образцам имеет целью понять природу земных, исторических проявлений жизни церкви, а также направить их в определенное русло, то есть повлиять на сам предмет восхваления через его уподобление высоким образцам.

Первое, что восхваляет Григорий Цамблак,— "добро смирения". Сразу же называется причина похвалы: за что восхваляются отцы собора — за то, что они "исходатайствовали" церкви добродетель смирения через взаимное согласие враждующих сторон, через победу принципа соборности над принципом единовластия. Отсюда легко выводится обратное: причина церковного раскола — в гордыне, в борьбе за единоличную власть.

Ситуация раскола и его преодоление в Западной церкви проецируется на ситуацию раскола между Западной и Восточной церквами. Ведь Цамблак явился на Собор с миссией восстановления единства между ними. Свои аргументы он берет не только из таких традиционных источников любой аргументации, как Священное писание и церковное Предание, но и из опыта самой Западной церкви. Кроме того он с первых же строк вводит в текст Слова аскетическую систему ценностей. Это естественно для жития святого или панегирика, но в переносе на церковно-историческое явление, каковым предстоит Собор церкви, аскетическая шкала выглядит как маркированная, как знак авторской позиции. Да, речь идет о людях, к которым применим аскетический критерий оценки, но люди не рассматривают здесь как личности, а как совокупность, как сообщество — в тексте

"собрание". Их деяния рассматриваются как пастырские. Если вспомнить типологию житий, то объект восхваления у Григория сопоставим со святительским типом жития и похвального слова.

Эти же начальные слова о смирении являются для Григория оправданием его присутствия на соборе. Он как бы говорит, что пришел со своей миссией соединения церквей на собор смирившейся и мирной церкви, очистившейся от гордыни и самовозношения.

Таким образом, уже с первых слов речь Цамблака обнаруживает связи с историческим, биографическим, аскетическим, агиографическим и полемическим контекстами. Далее смыслы речи выстраиваются по всем этим линиям, но доминирующей и объединяющей линией остается полемическая.

> **иже бо ѿ васъ хотѧщемоу слово творити. достоить быти и дѣлы и словесы ꙗкоже и вы, ꙗко да подобноє по съсоуженїю похвалитсѧ праведно.**

Следующий оборот содержит в себе традиционную для средневековья формулу авторского самоуничижения. Однако в контексте выше сказанного он обретает дополнительный историко-биографический и полемический смысл. Смирение требуется и от другой стороны экуменического диалога — восточно-христианской. О себе и своей позиции он говорит в модусе долженствования "достоит быти". Тем самым дезавуируется истинное назначение похвалы. Нигде в тексте нет столь прямого указание на ее "внутреннюю форму": "**по съсуженню похвалится праведно**". Похвала здесь сближается с праведным судом Божиим. Бог праведно рассудит обе стороны по степени их смирения, смиренной готовности к единению. Автор, традиционно рассматривая себя как проводника Божьей воли, с одних и тех же позиций судит себя и "восхваляет" (судит) западных отцов. Форма панегирика дает ему возможность самоумаляться, сохранить аскетическую дистанцию и выдвинуть на первый план надмирную евангельскую шкалу ценностей. С другой стороны, нюансировка зачина похвалы позволяет автору сразу же придать хвалебственным утверждениям оттенок размышления и анализа.

> **но х҃с в҃ъ, дроузи и вл҃кы, со преоумноженiем предваривъ похвали. рекъ ко оучнко вы есте свѣтъ мироу[1]).**

Следующий оборот начинается с "но", которое означает перенос мысли в плоскость вечных евангельских архетипов. Потому что похвала только и возможна в соотнесении земных человеческих деяний с божественными, евангельскими образцами. Первый же образец для отцов собора — ученики Христа, которых Он назвал "светом миру". Посмотрим внимательно, как включается евангельская цитата в текст похвалы. Христос "со приумножением предварив" похвалил (читай — судил) сих отцов. Что это значит? Назвав своих учеников и последователей "светом миру", Господь открыл для них воз-

можность быть таковыми, а значит и сии отцы, к которым обращена речь Григория, должны переносить на себя слова Христа, как сказанные с **преумножением** их реальных достоинств и **предваряя** достижение ими совершенства в этих качествах. Здесь мы видим связь с предыдущей похвалой (судом) смирению отцов. Смирение как раз и заключается в том, чтобы применять к себе евангельские аналогии как сильно преумножающие любые реальные человеческие достоинства. После постановки такого смыслового акцента автор не мог не осознавать себя смиренным учеником, следующим евангельским образцам. Он тоже считает себя в праве "со преумножением" и "предваряя" восхвалять-судить достоинства отцов собора. Восхвалять по долженствованию.

> подобноже и оублажи васъ, братиꙗ собѣ сотворивь вонѥга рещи блжни миротворци ꙗко ти (л. 364 об.) и снове бжїи нарекоутсѧ[2])

Здесь мы видим переход от общей постановки вопроса к наполнению похвалы-суда конкретно-историческим содержанием. Первое слово данного оборота — "подобно же" означает тоже "со преумножением предварив". Только теперь речь об "ублажении" отцов словами Евангелия. Мотив суда вновь выходит на первый план, так как Господь судит по заповедям, в том числе по заповедям блаженства, которые здесь и цитируются. Отцы рассматриваются здесь как реальные миротворцы — их усилиями наступил мир и согласие в Римской католической церкви — и как миротворцы потенциальные в деле единения западной и восточной церквей. Сюда и следует отнести идею предварительности похвалы. Вторая ее часть, называющая миротворцев "сынами Божиими", также весьма значима для автора и наполнена полемическим содержанием. Она выделяется методом удваивания — ибо отцы называются здесь еще и "братьями" Спасителю. Это одна из центральных идей аскетической антропологии — "усыновления" христиан Богу по благодати. В этом усматривается цель и смысл спасения: "Бог вочеловечился, чтобы человек обожился". "Обоженный" человек становится братом Христу, Сыну Божию. Таким образом, вместе с "ублажением" отцов как миротворцев митр. Григорий на первое место ставит и одну из главнейших идей современной православной догматики — идею "теосиса", которая связана с исихастским богословием Троицы и идеей нетварности Благодати. Заметим также, что евангельские "блаженства" *обращены в эсхатологическую перспективу*. "Сынове Божии нарекутся" — на Суде, в Царствии Божием. Однако выражение "братия себе сотворив" имеет временное значение завершенного прошедшего. В православной аскетике это внешнее противоречие получало вероучительное разрешение, ибо Спаситель соединил в своем вочеловечении вечность и время. "Обожение" как путь спасения начинается в земном и временном бытии человека, хотя "божественное"

по своей природе принадлежит не времени, а вечности. Контаминация глагольных времен — одна из характерных особенностей поэтики средневековой церковной письменности.

> аще гл҃ѧ въ есте въ истин'ноу непрелестни и наставници еванг҃льскаго поути. вы есте блажени раби доб҃рїи и вѣрнїи, иже талантъ оумноживши, и множащеи, и о малѣ вѣрнїи ѧвльшенсѧ, и чаѧще на҆ многыми поставитисѧ, и по м҆ле ѿ троудовъ покои приемши, в радꙋ г҃а своего входити.

Начало данного оборота подтверждает и усиливает условный характер произносимых похвал. "Аще глаголя вы есте во истинну непрелестни". Автор здесь не цитирует, но резюмирует Евангелие, хотя использует форму цитирования, на которую указывает слово "глаголя". Он подчеркивает условие, при котором ученики Христа уподобляются добрым и верным рабам, умножившим талант. Это условие — их неподверженность прелести и их следование евангельским путем. Таким способом поданный евангельский текст слишком явно привязан к объекту похвалы-суда и воспринимается как прямое выражение сомнения и условия, при котором и сами отцы собора могут быть уподоблены добрым рабам. Здесь тонко расставлены акценты, как и в предыдущих оборотах. Держа перед собой Евангелие, панегирист возводит отцов к высоким образцам, осторожно вводя условные обороты и тем самым переводя свою речь в план долженствования. Как связана притча о талантах с темой Собора? Талант, сокровище, полученное западными отцами от Спасителя — возможность умирения и объединения Церкви. В этом деле они проявили себя "верными" Хозяину. "Умножившие и множащие" — появление двух форм причастия, удвоение лексемы акцентирует внимание читателя и слушателя и намекает на какой-то актуальный смысл. В данном случае речь идет о том, что умножение таланта уже произошло на почве западной церкви, но актуальное умножение сокровища связано с объединением церквей. Отсюда "чаяще над многыми поставитися" — то есть возглавить не только западные, но и восточные христианские народы. Однако Григорий напоминает отцам о конечной цели этой тяжкой работы "принять покой от трудов" и "войти в радость Господа". Нет ли здесь и напоминания о смирении и об опасности властолюбия.

И все-таки третий панегирический период еще достаточно абстрактен и далек от исторического контекста. Намек, заложенный в нем, становится более определенным в следующем фрагменте.

> вы есте искоуснии коръмчїе, иже корабль церковный и ко смиренїѧ пристанищю тихомоу. и всѧческы вѣтръ пременномоу, наставлѧюще

Да, речь идет именно об управлении корабля церковного и его спасении от бурь и ветров. Второй раз мы видим слово "смирение" применительно к церкви. Автор подчеркивает неслучайность этого

слова. Его позиция в рассмотрении церкорвно-политических проблем, неотделима от аскетики. Подразумевается, что именно несмиренное, гордое и тщеславное состояние церковной иерархии было причиной разделений.

и. вы есте соль мироуз словеснаа вса цр҃ковнаго оустроенїа, слаждающеи. и не оставлающе в согнитїе. и расшествїе еретическых оумышленїи раслаблатиса, състажюще и оутверждающе теплого дѣиствомъ, стоуденѣишее

Здесь опять мы видим евангельский образ, который проецируется на историческую реальность. Называется еще одна причина разделений — ереси. На Констанском соборе были осуждены Ян Гус и Уиклиф как основоположники двух крупных еретических движений в Чехии и Англии. Хотя в тот момент на Востоке борьба с ересями не была столь актуальна, еще живы были воспоминания о богомильском движении и паламитских спорах, которые по своей сути были противостоянием гуманистическим и рационалистическим тенденциям, идущим с Запада. Да и само латинство осмыслялось большинством православных мыслителей как ересь. Поэтому митр. Григорий разворачивает метафору "соли" в систему образов, подтверждающих необходимость отстаивать чистоту христианского вероучения от слишком вольных и еретических толкований. Церковь предстает как живая ткань, которая начинает гнить и распадаться при отсутствии естественной соли или же замерзать при отсутствии тепла. Церковь воспринимается Григорием антропоморфно — как человеческое устроение и поэтому-то подчиненное тем же законам духовного роста, что и каждая личность. Метафора "живой ткани" раскрывает и развивает предыдущий образ "тихого пристанища" и служит переходом к следующему риторическому узлу, где образ церкви как организма получает дальнейшее развитие.

вы есте врачеве премдренишїи, и хоудожнѣишїи, цр҃ковное тѣло невкоусно хранаще и всаческаго недоуга ѕломоудренїи, и на всегдашнее ѕдравїе возводаще и равьностїю и съгласїемъ четырех евагтелїи ıакоже четырми мира сего составы.

Если Церковь — это тело, организм, то церковная иерархия — это "врачи премудрейшии и художнейшие", хранящие вверенное им тело в здравии "невкусно", то есть неущербно. Метафора "здоровья" развивается дальше. Автор говорит о том, какими средствами оно поддерживается. "Равностью и согласием четырех Евангелий" подобно четырем стихиям мира. Гармония и равновесие в природе — тоже образ идеальной земной церкви. Выдвигается главный критерий истинности в спорах о церковном единстве,— это соответствие вероучения всем Евангелиям. Напротив, их однобокое истолкование, вырывание из контекста отдельных идей и забвение других — ведет к ересям, "болезни" и распаду.

вы єсте ѕвѣз^д^ы цр̃квныѧ м̃ногонбн^с^ы^х^ ѕвѣз^д^ъ. свѣтлѣйши^ж^ и дѣйственѣиши, не плавающїѧ по вода^х^ корабля наставляющи къ гра^до^мъ и мѣстомъ, или поутники також^д^е, но д̃ша правяще къ н^с^би. во вышнїи їерл^с^мъ во ѿчьство наше древнеє.

Следующее уподобление западных иерархов звездам, путеводящим души к Вышнему Иерусалиму, развивает мысль о пастырском служении, о его высшей цели. Поддерживать здоровье в церковном теле необходимо для того, чтобы вести души ко спасению, к вечности. В этом фрагменте мы находим перекличку с идеей богосыновства, прозвучавшей в самом начале Слова. То, что является высшим критерием для оценки личности пастырей, является и критерием пастырского служения. А именно, уподобляться самим Сыну Божьему и вести к богоподобию других.

(л. 365) и^ли^же паче сл̃нца вы єсте ѕаря просвѣтительное дѣиство имоуще. мокроты невѣрия ї҆с'сꙋшающеи. ибо сп̃са бг̃ословци сл̃нце именоваша.

Вести души в Царствие Божие — это и значит вести их к богоподобию. Эта идея подтверждается в выше приведенном сравнении отцов с зарею. "Ибо Спаса богословы называли Солнцем",— пишет Григорий. Заря — это подобие Солнца и его преображающее действие. Подобно Солнцу Заря освещает мир и иссушает влагу. По природе своей — это и есть действие самого солнца. Так же и отцы церкви, участвуя своей пастырской — святительской работой в преображении человека в новую богоподобную тварь, действуют благодатной божественной энергией, а не только своими человеческими силами.

вы єсте добрїи строителїє ихже прише^д^ г̃т ѡбряще^т^ бдящи^х^, вы єсте добрїи пастырїє полагающе д̃ша ѕа ѡвца. и ꙗко же во ины^х^, тако и ѕдѣ подобящеся первопастырю х̃ꙋ.

Завершается чреда уподоблений двумя краткими евангельскими образами: добрые строители и добрые пастыри. Здесь для автора главное — полнота евангельская. Мысль о пастырстве доведена до логического конца. Пастыри уподобляются первопастырю Христу. Это итог. Поэтому автор подчеркивает — "как в других случаях, так и здесь". Все, что сказано о Церкви и ее пастырях в основе покоится на христоподобии. Эта идея была одинаково близка как восточному, так и западному богословию.

Далее происходит смена риторической фигуры. Уподобления сменяются ублажениями, которые относятся уже не к пастырям, а к их пастве.

бл̃жны цр̃квы стяжавшая ва^с^, бл̃жныя овца хв^с^ы яже вы пасете, бл̃^ж^ни агнци и^т^хже вы окоръмляете, вѣмъ ꙗдоброѕрастна и многоро^д^на боуду^т^ стада ваша. многомлечная и многоволна и бл̃гоздравъствена понеже на ѕлачны^х^ паствахъ, и исходищи^х^

чистыⷯ водь, пр҇рⷪ҇ческыⷯ, и ап҇ⷭльскыхъ книгаⷯ сїѧ наставлѧете и пасете.

Заметим, что в макроструктуре текста повторяется микроструктура первой вводной триады восхвалений, которая содержит евангельскую модель. Сначала в цитатах звучит формула "вы есте", потом "блажени". Похвала-суд начинается с евангельской экзегезы, с углубления в евангельское слово, которое и становится моделью для дальнейших риторических построений. План строго выдерживается: сначала раскрытие атрибутов объекта похвалы, затем прославление того, что можно назвать их действиями и плодами. Все три приведенных "ублажения" имеют в виду одно и то же явление — паству, стяжавшую добрых пастырей. Метафора пастырства, как и многие метафоры и уподобления в этом слове, является топосом, но Григорий Цамблак не оставляет топосы без индивидуальных и конкретных смысловых наполнений, корреспондирующих с реальностью. В данном случае важно раскрытие причин успешной пастырской работы. "Злачные пастбища и чистые воды", взрастившие столь замечательные стада — это пророческие и апостольские книги. Григорий Цамблак в русле православной традиции ставит вопрос о важности церковного Предания. Не только Писание, но и Предание свидетельствует об истине в спорах с еретиками и раскольниками, а также и в экуменическом диалоге между западной и восточной церквами.

и что ми много гл҇ати къ великиⷨ, и нб҇ⷭныⷨ моужемъ, бл҇жю ваше вожеⷧнїе и наставленїе, и преведенїе и воеводьство. и люди ваша неже люди много инъ оубо сквоⷥе глоубиноу сенїю и гаданиеⷨ крт҇ⷭа не мокрено провеⷣ люди. непокоривыѧ и развращеныѧ люⷣ. и с фараѡноⷨ боривсѧ ѡ ниⷯ. выⷤ не единою но всегда со самыⷨ диѧволомъ боритесѧ ѡ людеⷯ. ихжэ х҇с вамъ оуроучи, рекъ к петроу аще любишимѧ, паси овца моѧ[4].

Далее опять несколько меняется форма риторических оборотов. Она становится более личной, начинаясь с глагола "блажу". Переходя к форме от первого лица, Григорий употребляет и наиболее характерную для его похвальных слов библейскую аналогию. Пастыри-отцы уподобляются Моисею, проведшему народ "сквозь Чремное море" "немокренно". Вспомним, что несколькими абзацами выше "мокрота" означала еретические заблуждения. Отцы превосходят Моисея, так как Моисей боролся с фараоном, а отцы с самим дьяволом. И народ вручен отцам самим Христом, который сказал Петру "аще любиши мя, паси овца моя". Здесь вновь в типовую похвалу внедряется полемика. Ссылка на это место в Евангельском тексте всегда использовалась православными полемистами как аргумент против папизма. В контексте Собора, на котором победила идея соборности, такая маркированная цитата могла прозвучать вполне уместно.

и не ѿ егоупта изводаще, и палестиньскоую землю наслѣдовати оустро (л. 365 об.) лете но ѿ стр҃тен изводащеи воздухъ прелетати творлаще, или бж҃ію бл҃гочтивно авлатиса сподоблаете,

Далее похвала строится по схеме превосхождения новозаветного образца над ветхозаветным. Григорий касается ключевых для православия понятий. Палестинская земля обетования как прообраз состояний бесстрастия — высшей ступени умного делания. Здесь предельно кратко описан путь восхождения к боговидению: освобождение от страстей, духовное восхождение к Богу. Мысль Григория движется от евангельского образа к аскетическому учению и церковному опыту духовного делания.

люди богатныа. црьское сщ҃еніе азыкъ ст҃ъ не пороптателныа. ꙗко же ѡны, но бл҃годарныа, не во сп҃а зраще, и свинаа маса поминающаа, но на нбо смотраающаа и поющаа. Возведох ѡчи мои во горы ѿноудꙋже приде помощь моа. помощь моа ѿ г҃а сътворившаго нбо и землю[5], не вопиюще и ко аароноу оубїиственным гласом законъ дающꙋ бг҃оу на горѣ. сътвори намъ богы (ѡгнїи)[6] иже прѣидоуть прѣ нами. но съ двдомъ поклонающеса и хвалащеися. кто бг҃ъ велїи зовоуще ꙗко бъ нашь, ты еси бъ твораи чюдеса[7].

Здесь развивается сравнение церкви, народа Христова, ведомого отцами ко спасению, и народа израильского, направляемого Моисеем в Землю обетованную. Акцент переносится вновь с пастыря на пасомых. "Царское священство" — так называли всех христиан в соответствии с Евангелием. В православной традиции эта формула служила подтверждением тому, что каждый христианин призван к святости и к служению Богу. Народ Христов и народ израильский противопоставлены здесь как небесная вертикаль и земная горизонталь. Одни смотрят вспять и вспоминают "свиная мяса", другие смотрят в небо и поют псалмы. Одни требуют тварных богов-идолов, другие прославляют невидимого Бога, творящего чудеса. Смысл этого фрагмента становится понятным в контексте антилатинской полемики. В списках латинских "вин", один из которых приписывают Григорию, большая часть обвинений касается норм благочестия. Католики обвиняются в несоблюдении постов, скверноядении, использовании в богослужениях музыкального сопровождения, неканонической живописи и прочих отступлениях от аскетической строгости и уступках светским вкусам и нравам. Похвала народу Христову здесь, как и в начале похвала отцам, имеет характер суда над ним. Автор говорит о том, каким должен быть народ Христов и как он должен исповедовать Бога. Григорий выделяет средй атрибутов Бога и его проявлений те, которые были наиболее важны для православного богословия XIV–XV вв. Бог невидим и непостижим,

но он проявляет себя в мире как подающий помощь и творящий чудеса.

Итак, первое "блажю" касалось духовного и нравственного состояния западной церкви, как бы результатов пастырской деятельности Отцов.

> блажю ваша ѧзыкы множаѥ неже с҃щенниковъ ѡнѣх троубы ими же иерихонъскыѧ ст҃ѣны падоша тамо бо оубо ст҃ѣны разроꙋшиша чювъственыѧ и разарѧемыѧ, вы же ст҃ѣны низложивше мысленыѧ. и самыѧ тверъдыня надежда диѧволовы. ѿ среды сътворивьша соблазны.

Второе "блажю" относится исключительно к словесной работе отцов, к их "языкам". Мы имеем перед собой яркую манифестацию православно-исихастской концепции слова. Слово трактуется как энергетический сгусток, как реальная сила, сокрушающая дьявольскую твердыню. Подспудно здесь содержится спор со схоластической и рационалистической концепцией слова.

> бл҃жоу ревность б҃жественоую вашоу, лобꙁаю оусердиѥ теплоѥ вашѥ, вы бо ревнителиѥ ѧвистесѧ, по моисею, и по илїи, по кр҃тели, и по ап҃лстолех. что к вашей ревности, ревность Финеса оного и дѣло ѥго к вашемоу дѣлоу. онъ бо оубо беꙁ'стоуд‍ствоующаѧ прободе (л. 366) ч҃лче та мрьзскаѧ. вы же самого врага събодосте копиѥмъ смиренїѧ благоугоднаго, и вѣнець воꙁложисте ц҃ркви краснеишии.

Мир в Западной церкви был завоеван божественной ревностью ее отцов, которые пронзили врага копием смирения. Сополагаются несопоставимые полюсные состояния: ревность, которая означает активную позицию и смирение, предполагающее уход от противостояния. Смирение наделяется при этом копием, разящим диавола. Противоречие снимается в рамках православной аскетики, которая рассматривает процесс преображения личности как духовную брань. Из этого следует, что ревность отцов была направлена не на борьбу с людьми, а на духовное совершенствование. Именно на этом поприще отцы явились преемниками Моисея, Илии, Крестителя и апостолов. Они не последовали примеру Финеса, который убил "мерзкого человека". Автор уверен, что именно духовные подвиги отцов, их духовное пастырство принесли церкви "венец краснейший".

> но ꙗкоже сиѥ толикоѥ и таковоѥ вашемꙋ любомꙋдрию достоиноѥ дѣло, ради их во б҃а дѣиствующаго д҃ха исправисте, тако и паки потщитесѧ молѧщю ми б҃а, тѣмже оусерьдиѥмъ, и тѣмже дѣиством д҃ха. съѥдинити растоѧщаѧся. и во ѥдино събрати по первомоу оустроенїю. и ѡ҃чьскомоу преданїю. иже ѿ многых лѣт ꙁавѣстїю диѧволею, расцѣплен'но' тѣло ц҃рковноѥ.

Только здесь впрямую звучит тема соединения Западной и Восточной церквей. То что было прикровенно, теперь заявлено прямо.

Выше нарисован был идеальный образ церкви, ее пастырей и ее народа. Эти пастыри достойно решили задачу преодоления разделений внутри своей церкви. По образу воссоединения самой Западной (идеальной) церкви должно произойти и соединение Западной и Восточной церквей. Пользуясь законами панегирика, Григорий говорит о Католической церкви как об идеальной, наделяя ее и всеми основными атрибутами церкви Православной. Идеальный образ действия по восстановлению этого идеального здания присваивается отцам собора, и только после этого автор переходит от панегирика к церковной публицистике. Он не требует, не предлагает, а молит — "молящу ми вас" — отцов церкви действием Духа Святого соединить расчлененное тело церкви "по первому устроению и отеческому преданию". Здесь ясно заявлена православная точка зрения на объединение церквей. Внутренняя задача похвального слова — проповедь истины о церкви. Это похвала по форме, но не по своей внутренней задаче. Похвала столь превосходит достоинства реальных лиц, к которым она обращена, что может восприниматься как безудержная лесть, если бы не продуманная концептуальность, слишком очевидно корреспондирующая с антилатинской полемикой и православной экклесиологией. Умеренная лесть была бы уместна из уст церковного деятеля, прибывшего на Собор в качестве просителя. Но митрополит Григорий, оставаясь в оппозиции к католичеству, нарисовал евангельский и святоотеческий образ идеальной церкви во главе с идеальными пастырями. И быть может самым явным знаком его оппозиционности стал сам адресат похвалы: отцы собора, но не вновь избранный папа. Очевидна отсылка к архетипу — отцам первых вселенских соборов, среди которых не было первых и последних. Папа вобще не упоминается. И лишь одна отсылка к евангельскому тексту о предательстве Петра. Идея главенства в церкви одного из епископов была актуальна для самого Григория, анафематствованного константинопольским вселенским патриархом незадолго до собора. Отвергая эту анафему, митрополит руководствовался древним правилом поставления епископа собором епископов. Мы не будем касаться вопроса о каноничности поставления в митрополиты киевские Григория Цамблака. Но, безусловно, подчеркивание идеи соборности и замалчивание идеи единоначалия было связано с фактами его личной биографии. Это может служить косвенным доказательством авторства Григория Цамблака, так как Григорий-униат, участник Флорентийского собора, не мог в силу своей униатской позиции, восхваляя отцов, обойти молчанием самого папу. У Григория Цамблака папа не выделяется из сонма иерархов церкви. Такая речь могла прозвучать только на Констанском соборе, где единственный раз в истории католической церкви восторжествовал принцип соборности.

Итак, с того момента, когда Григорий формулирует мысль, ради которой произносит речь — об объединении церквей — меняется тон и риторика. Перед нами гомилия — побуждение к действию, защита идеи и полемика.

Следует трехчастный период с повторяющимся зачином "доколе".

> **доколѣ любезнѣишїи ѡ҃ци терпѣти зрѣти оудꙑ х҃вꙑ, ѿ съчлененїа и свѧзанїа ѿстоящихъ, доколѣ х҃с иже е҃ глава ц҃ркви, на многе ратоуемъ боудеть ѿ оудовь имиже паче веселити҃, и краситисѧ долъженъ есть. идеже до рвенїа и съпренїа, съмышленїа же и неизглаголанаа. хоудожества и еже хотѣти единаа дроугою страноу побѣдит, не авленаа ли рать къ главѣ еже е҃ х҃с. того бо ра҃ и в лѣпотоу ѿ премоудраго павла глава црковна речесѧ х҃сı. ꙗко съединниием жилъ же и артирїи (sic) всѣ. чювъствомъ же ноуждьнѣишиx на себе ношенїем, владчнаго же и над главнаго мозга обьдержанїемъ. многосложное сїе и мно (sic) различное въ оудѣx животное. едино (л. 366 об.) съоустроѧꙗ чл҃ка, и животворѧ. и водѧ свои чинъ познавающоу. которомоуждо оудоу. а не безчин'но носѧщоу не по воли главнои.**

Образ церкви как тела Христова разворачивается в самую индивидуальную и смелую метафору. Во-первых, описание этого тела содержит слова, отсылающие к эстетике. Тело церкви — предмет эстетического любования. Христос как глава церкви "должен есть веселитися и краситися своими удами", вместо этого они восстают на него. В чем же красота членов церкви? В "рвении, сопрении, сомышлении же и нетэглаголанном художестве". Уды тела церковного должны согласно друг с другом проявлять рвение, добиваться истины, мыслить и творить неизреченные художества. Два последние слова — из исихастского словаря и понимать их нужно как указание на дела мистического плана, которые ведомы только Богу и посему не могут быть словесно и рационально названы. Художеством в восточной практике называли умное делание. Вновь ряд явлений выстраиваются по лествице, возводящей от земли к небу. И еще раз подчеркивается красота церковного тела: Главою церкви Христос был назван Павлом "в лепоту". Красота связывается с идеей гармонического устроения человеческого тела, и здесь мы встречаем редкое для Средневековья анатомическое описание человека. Мозг управляет соединением жил и артерий; он посылает импульсы всем органам. Мозг называется животворящим органом, который соединяет другие органы в единый организм — "соустрояя человека и животворя". Ход мысли Григория близок богословским спорам XIV в. Контрапункт между описанием церкви как тела духовного и как тела *плотского*, созвучен психофизической концепции человека в аскетике.

(у Григория Синаита, Григория Паламы, Иоанна Лествичника, Григория Нисского).

Как ритор Григорий Цамблак демонстрирует блестящие способности к выявлению живой сути традиционных формул. Он привязывает их ко времени, месту, событию, используя весь запас своих познаний, личное отношение и личный опыт.

доколѣ единагѡ цр҇кви христиѧньскаѧ. на двѣ славѣ раздѣлѧетсѧ. и како же и парѣтсѧ хр҇тиѧньскаѧ цр҇кви. не имѧщиѧ х҇во съединенїе, х҇с съедини нас крщ҇нїем ї еѵ҇лиемъ и ко волнои стр҇ти градыи. ѡц҇а помоли ѡ нас рекъ ѻч҇е сътворї ѹ да боудѹть едино. ꙗко же и мы едино есмы[8]. нн҇ѣ же не едино. но имѧ оубо едино еже х҇с. славы же и моудрованїѧ разна. вѣра ѧже во тр҇ицоу едина. исповѣданїе же не съгл҇ано.

Понятие "слава" безусловно связано с понятиями "православие" и "инославие". Основные различия между церквами — в славе и мудровании — помещаются автором в область человеческого бытия церкви. Имя Бога одно, имя церкви — христианская — одно, а ответ человеческий Богу — слава, воздаваемая Богу, разная. И мудрование — то есть богословие разное. Но в православной традиции богословием называлось делание, а не мудрование. Мудрость — это ответ делом на призыв Спасителя последовать за ним. Мудрость — проявление Духа Святого, а мудрование — безблагодатное умствование. Правильно славить Бога можно только в молитве, в делании. Само действие Святого Духа в православии называлось Славой. На Фаворской горе в акте преображения была явлена Слава Божия. Поэтому противопоставляя Западную и Восточную церкви по признаку единства имени и различий Славы, Григорий Цамблак опять проявляется как православный богослов исихастской школы, воспитанный в греческой ученой среде XIV в. В конце приведенного периода прямо называется главная из латинских "вин" — несогласное с православием исповедание Троицы. Имеется в виду добавление к символу веры "филиокве" — положения об исхождении Духа и от Сына. Выделение из списка расхождений главного — в учении о Троице — свидетельствует о том, что Григорий глубоко понимал суть вопроса.

доколѣ въсточнїи да оукарѧютъ западных. западнїиже восточныхъ подобно. ꙗкож иногда во їоудеех и самаритох бѣша. имъ же и не мало зазрѣтъ иже ѿ македонїѧ алек'сандръ. тамо бывъ и ѧже ѿ них оувѣда. чл҇къ ельлинъ и ниже ап҇лы ниже пр҇ркы слышал. естьвеным и пр҇мрым разсоуженїемь подвижимъ. ѡбоѧ страны ра҇ ни единомѹ дренаго и несъгласнаго. единомоѹ зазорѹ ѡсѧжди. кто оубо и нам не во правдоу зазри. нлї же иоудеинъ или же варваръ, или же кто ѿ ꙗзыкъ,

Когда Григорий говорит о "взаимных укорениях", он вспоминает весь спектр "вин", связанных с местным благочестием, с особенностями и деталями церковного быта. В похвальной части мы уже встречали намек на эти расхождения. Взаимные обвинения по этой части кажутся Григорию столь несущественными, что он предпочитает не говорить о них конкретно, лишь призывает к терпимости. Характерно, что и в панегирической, и в гомилетической частях Слова автор прибегает в этом случае к притчевой форме изложения. Эпизод с Александром Македонским, который не обнаружил ничего несогласного между иудеями и самарянами, кажется автору похожим на ситуацию с западными и восточными христианами. Самарян и иудеев объединяла религия, а разделяли этнические различия. Так же и различия между западными и восточными христианами в большинстве случаев связаны с культурными и этническими особенностями. Нужно ли дожидаться иноверного, который подобно Александру Македонскому обличит христиан в неумении отделить существенное от несущественного? Для этого не нужно быть апостолом или пророком. Это рассуждение Григория позволяет нам утверждать, что он находился на самом высоком для своего времени уровне понимания экуменических проблем и может быть поставлен в один ряд с выдающимися византийскими полемистами (см. Попов).

> дерьзноу нѣчто мало прѐ вами. и сподобите мѧ мл҃ти, не бо обличителнѣ, но ваши^м желанїемъ ноудимъ, рекоу не к вамъ токмо но и ко грекомъ, да не хвалитсѧ премдрыи премдртью своею (л. 367) по великогла҃сномоу шномоу прркоу. и да нехвалитсѧ сильныи силою своею. и да не хвалитсѧ бгатыи бога҃тствомъ своимъ[9]) но о семъ да хвалитсѧ хвалѧисѧ ѡ истин'нѣ, ѡ неи же нашь оучитель павелъ хвалѧшесѧ. аще бо ре҃ч и похвалюсѧ, не боудоу безоуменъ, истинноу бо рекоу[10]), истина же не ѿиноудоу. не ѿ внѣшнѧѧ прмрости мира сего. или ѿ философъ ѡсжетнь҃х помышлении своими. но ѿ оць҃ дх҃овна оученны҃х извещенна бы҃ и преданна. и оутвержена.

И вот наконец автор обращается к собору от своего имени с поучением и призывом к действию. Риторическая фигура самоуничижения используется как модель для предстоящего спора. Автор дерзает высказать свое мнение — но не как обличитель, а как подневольный человек, которого заставляют говорить нелицеприятную правду. Эта оговорка согласуется с реальными обстоятельствами прибытия Григория на собор. По данным летописи он согласился участвовать в нем только по настоянию князя Витовта. Не только католиков, но и православных греков он призывает "не хвалиться своей премудростью", но состязаться об истине. Истину же следует искать не в премудрости от мира сего и не в книжном знании суетных философов, а у духовных отцов, передающих свои знания ученикам. Здесь мы находим еще одно подтверждение аскетической по-

зиции митрополита Григория, его принадлежности исихастским кругам. Противопоставление опытного, мистического и рационального знания мы вычитывали и ранее в тексте Слова, теперь оно заявлено со всей определенностью. Однако это не есть отвержение книжного знания. Об этом говорится в следующем отрывке.

> съ множѣмъ прѣщеніє^м^, сънидемсѧ оубо о господѣ и ѿци, и стѧжемсѧ добры^м^ истѧзаніє^м^. и изъвоспросимсѧ добры^м^ и съвопрашаніє^м^, братскы. а не по стрти, бгооугоднѣ, а не свое вгодне, истинно, а не лестивно, смирено, а не гордостно, людомоудрьно а не любопрително, англкы, а не фарисѣискы. пріим^ом^же в средоу и великаго ѡного бговидца мωусеѧ оученіє, глщіє, въспроси ѿца твоего и възвѣстит ти, и старца твоѧ и рекоу тобѣ[11]), въспроси^м^ ѡцен, вѣщають бо ныне книгами ıакоже тогда ıазыко^м^, сего бо ради паче и на^м^ книгы и азъ*). ѡставиша бгомоудреніи, ıако да ѿ сих ведемсѧ направлѧеми.

Здесь призыв к братскому диалогу. Со смирением, но бескомпромиссно призывает Григорий искать истину. Он высказывает основополагающий принцип православного гнозиса — истина боготкровенна и проверяется авторитетом духовных отцов. Эта мысль уже однажды высказанная получает дальнейшее развитие. Выше было сказано, что истина не только передается от учителя к ученику, но она еще утверждена — то есть она одна и неизменна. Закрепляется она в книгах, которые фиксируют то, что святые отцы вещали языком. Истины, провозглашенные отцами первых вселенских соборов, услышаны и приняты всей вселенной. Очевидно, что Григорий твердо стоит на позициях православной догматики, которая не допускает своевольного истолкования догматов и их искажения. Начав с безудержного восхваления отцов западного собора, автор заканчивает свою речь твердым исповеданием православия.

> ıакоже кораблѧ звѣздою в небесное благочтіѧ и не ѡбоуреванное ѿ тоужде предан'ных вѣтръ пристанище. паче же не вещають просто ино и троубѧ по вселен'нѣй. и не сж(л. 367 об.) речени словеса, по прркоу их же неслышася гласи их. въ всѧко землѧ изыде вѣщаніѧ их и в конца вселеныѧ глгих[12]. бъ же смиреніѧ, иже крто^м^ срѣдостѣніѧ вражды разоривыи. и соединивыи горнıа долнимъ. тъ да подвигнет обоѧ страны въ собраніє, и дхъ стыи да послет въ срдца ваша. и слово дасть въ ѿверзеніє оустъ ваших да по первомоу ѿць преданію, обновѣте блгочтивное исповѣданіє вѣры, неприразившесѧ ни в чесомже. иже бгодхновен'ных ѿць добрѣ предан'ны^м^ догматомъ.

---

* зачеркнуто позднейшими чернилами

и съедините цр҃ковь. юже добрыи пастыр҃ своєю кровїю стѧжа, ꙗко да множає ѡ вѣ҃ пребж҃ственаѧ славитсѧ тр҃ица. єиже слава в' вѣкы аминь:

В финале мысль ритора с неизбежностью приходит к тому, что только сам Бог и может соединить разрозненные части целого. И не потому только, что он Бог, Им же все совершается в мире. Крест выступает как созидательная сила, как орудие победы смирения над враждой, как символ, соединивший горный и дольний мир и сделавший возможным прямое богообщение. "И Дух Святый да послет в сердца ваша и слово даст во отверзение уст ваших". Вновь подчеркивается, что слово истины всегда богодухновенно. Последняя фраза содержит прямое обращение к западной церкви обновить благочестивое исповедание веры по первому преданию святых отец и восстановить единство в церкви. Эта фраза имеет открыто полемический характер. Ее пафос оправдан всей логикой Слова. И в качестве заключительного аккорда звучат две основополагающие экклесиологические идеи: крестной жертвы и Троицы. Эти идеи составляют полноту понимания феномена Церкви.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Матф. V, 14.
2 Матф. V, 9.
3 Матф. V, 13.
4 Іоанн. XVI, 17.
5 Псал. CXX, 1.
6 Зачеркнуто.
7 Псал. LXXVI, 14.
8 Іоанн. XVII, 11.
9 Іерем. IX, 23.
10 2 Коринф. XII, 6.
11 Второз. XXXII, 7.
12 Псал. XVIII, 5.

А.Л.Никитин

МЕСТО КИРИЛЛО-БЕЛОЗЕРСКОГО СПИСКА В РУКОПИСНОЙ ИСТОРИИ "ЗАДОНЩИНЫ"

Вопрос о времени возникновения того или иного историко-литературного текста Средневековья и его дальнейших метаморфозах в случае отсутствия точной даты или же свидетельства современников всегда остается открытым для внесения уточнений. Одним из таких дискуссионных памятников является "Задонщина", известная сейчас по шести спискам, датируемым временем от второй половины XV в. (К-Б) до второй половины XVII в. (Ж), и представляющих, по мнению Л.А.Дмитриева и Р.П.Дмитриевой (следующих в этом за Р.О.Якобсоном), "текст одной редакции, но в двух изводах"[1]. Исчерпывающая библиография, приведенная в их работах, освобождает меня от необходимости излагать историю изучения данного памятника, тем более, что в настоящей заметке делается попытка уточнения лишь одного частного вопроса, не требующего рассмотрения его истории ab ovo. Речь идет о выяснении рукописной истории "Задонщины" и взаимозависимости ее списков, разночтения которых не всегда можно объяснить, а также связям "Задонщины" с текстом "Слова о полку Игореве", которому в ряде фрагментов она следует текстуально, репликационно и композиционно.

Как известно, решение последнего вопроса осложняется наличием "Сказания о Мамаевом побоище", в котором представлены реплики тех же фрагментов "Слова о полку Игореве", что и в "Задонщине". Поскольку "Сказание..." появилось позднее "Задонщины" (его самые древние списки датируются не ранее первой половины XVI в.), часть исследователей[2] полагает вслед за А.А.Шахматовым, что источником заимствований для "Задонщины" и "Сказания..." было не само "Слово о полку Игореве", а некий промежуточный текст, названный им "Словом о Мамаевом побоище"[3]. Однако такое предположение до сих пор не нашло никакого реального подтверждения. Это вынуждает снова обратиться к рассмотрению имеющихся списков "Задонщины" и к вопросу о времени ее создания.

Попыткой решения этой задачи стала появившаяся в 1985 г. статья В.А.Кучкина[4]. Изложив историю изучения вопроса своими предшественниками, большинство которых склонялось к признанию "Задонщины" памятником середины или второй половины XV в., историк, будучи сторонником ранней даты создания памятника и следуя в этом за М.Н.Тихомировым[5] и Г.Н.Моисеевой[6], попытался использовать для этой цели содержащийся в текстах "список горо-

дов", к которым "шибла слава" (т.е. весть) о поражении Мамая и победе русских войск на Куликовом поле.

> "Шибла слава к Железнымъ вратом, к Риму и к Кафы по морю, и к Торнаву, и оттоле к Царюграду" (И–1, с. 543).
>
> "А глава шибла к Железным вратам, ли къ Караначи, к Риму и х Сафе по морю и к Которнову, и оттоле ко Царюграду" (У, с. 538).
>
> "Шибла слава к мору и Ворнавичом и к Железным вратом, ко Кафе и к турком и ко Царуграду" (У, с. 553).

Наличие в этом перечне города Тырново (Торнав, Которнав), столицы Второго Болгарского царства, захваченного турками в 1393 г., дало основание М.Н.Тихомирову заключить, что "первоначальный текст "Задонщины" составлен был не позднее этого года"[7]. В.А.Кучкин пошел в этом направлении дальше, воспользовавшись отождествлением Г.Н.Моисеевой "Каранача" и "Воронавича" с городом Орначем/Ургенчем[8], разрушенном Тимуром в 1388 г., который он посчитал для данного вопроса как terminus ante quem[9].

Как известно, любое заключение в отношении ряда компонентов, сделанное на основе истолкования одного из них, должно соответствовать всем остальным. Однако, подобно своим предшественникам, В.А.Кучкин обошел молчанием причину упоминания в этом ряду остальных городов, заставляя предполагать в них, как в Орначе/Ургенче, крупные торговые центры Средневековья, для которых это известие могло представлять определенный интерес. На самом деле, это не соответствует действительности, поскольку ни Рим (в Италии), ни Тырново (в Болгарии) не только в конце XIV в., но и вообще когда-либо такой роли не играли.

Другим аргументом в пользу раннего (в 80-х гг. XIV в.) возникновения "Задонщины", который В.А.Кучкин привел в своей следующей работе[10], стало "родословие" Ольгердовичей ("сынове Олгордовы, а внуки мы Доментовы, а правнуки есми Сколомендовы" [У, с. 536]), рассмотренное в свое время Е. Охманьским[11]. То, что данная характеристика восходит к архетипу "Задонщины", подтверждает Кирилло-Белозерский (К-Б) список, где читаются "дети Вольярдовы, внучата Едиментовы, правнучата Скодимеровы" (с. 549). Выяснив, что Сколоменд был не прадедом, а прапрадедом Ольгердовичей, польский историк решил, что столь достоверную (хотя и с ошибкой) информацию автор "Задонщины" мог получить только от самих Ольгердовичей или из их непосредственного окружения, а сами они, в первую очередь Андрей Ольгердович, могли слышать ее от самого Гедимина. Полностью согласившись с Е.Охманьским, В.А.Кучкин уточнил время пребывания литовских князей в Москве и сделал вывод, что "если свою родословную помнил только князь Андрей, то автор "Задонщины" мог получить эти

сведения до 1385 г. и около того же времени внести их в свое произведение"[12].

Между тем для рассматриваемой эпохи доскональное значение генеалогии собственной и всех остальных представителей привилегированных классов своего государства было обязанностью и главным предметом их образования "с младых лет", поскольку на этих знаниях основывались все последующие между ними отношения и "счеты", одинаково при заключении браков, мира, дележа земель, места в процессиях, на приемах или за столом. Естественно, что в Москве XV в., которая постоянно то враждовала, то роднилась с Литвою, "узнать" родословие великих князей литовских по нисходящим и восходящим линиям для "книжного" человека, каким являлся автор "Задонщины", не представляло никакого труда.

Но вернемся к перечню городов, который, за исключением "Рима", фигурирует только в списках так называемой Полной редакции и отсутствует в Кирилло-Белозерском списке, открытие которого вызвало непрекращающиеся до настоящего времени и далеко идущие споры между исследователями как о нем самом, так и о проблемах, связанных с "Задонщиной" в целом — ее отношении к "Слову о полку Игореве", времени и месте ее написания, приурочиваемом А.Д.Седельниковым к Пскову[13], что теперь вызывает особенный интерес в связи с наблюдениями Л.П.Жуковской над текстом "Слова о полку Игореве"[14], и пр.

Исключительный интерес списка К-Б обусловлен теми обстоятельствами, что известен его переписчик, инок Кирилло-Белозерского монастыря Ефросин, и время его работы — 80-е гг. XV в. Более точно датировать время написания списка К-Б не представляется возможным потому, что лл. 123—129 об. сборника Ефросина, происходящего из Кирилло-Белозерского собрания ГПБ, которые занимает "Писание Софониа старца рязанца", как озаглавлена "Задонщина", не имеют филиграней и датируются по бумаге других листов сборника № 9/1086[15]. Тем не менее, список К-Б является древнейшим из известных и, что особенно любопытно, содержит ряд чтений, отличных от более поздних списков, которые не могут быть объяснены только "сокращениями Ефросина"[16], а потому приобретают принципиальное значение.

К их числу принадлежит фрагмент "воды возпиша, весть подаваша порожнымь землямь, за Волгу, к Железнымь вратомь, к Риму, до Черемисы, до Чяховъ, до Ляховъ, до Устюга поганых татар, за дышущеемь моремь" [с. 549—550], который находится в списке К-Б на месте упомянутого перечня городов, куда "шибла слава". Последнее тем более неожиданно, что весь этот фрагмент традиционно полагают "репликой" на соответствующее место текста "Слова о полку Игореве" ("дивъ... велить послушати земли незнаеме, Влъзе, и Поморию, и Посулию, и Сурожу, и Корсуню..."). Между

тем, здесь, кроме реминисценций "Слова о полку Игореве" ("земли незнаеме" — "порожние земли", "Влъзе" — "за Волгу"), мы находим перефразированное заимствование из "Слова о погибели Руской земли" ("до ляховъ, до чаховъ... до Устьюга, где тамо бяху тоймици погании, и за дышючимъ моремъ... до черемисъ... а угры твердяху... городы железными вороты"[17]). Другими словами, здесь имеет место безусловная контаминация мотива "Слова о полку Игореве" ("весть подаваша") и топонимов и этнонимов "Слова о погибели..." ("ляхи", "чяхи", "черемисы", "Устюг", "дышащее море", "железные врата") при усвоении Устюга (о котором, как видно, автор никогда не слышал) "поганым татарам" и осмыслением городских "железных ворот", которыми "угры... городы твердяху" в качестве топонима "Железные врата", т.е. г. Дербента средневековых русских текстов[18].

Естественно задаться вопросом: какой смысл вкладывал автор "Задонщины" в этот перечень ориентиров, выстроенный на рецензии двух поэтических памятников весьма отличного друг от друга содержания? Ответ, как мне представляется, подсказывает сама ситуация, поскольку из "Слова о полку Игореве" заимствована идея "вести", только теперь уже вести о победе, адресованной всем тем "порожным землям", которые испытали последствия поражения от "поганых" ("и оттоля Руская земля седит невесела... тугою и печалию покрышася, плачющися, чады своя поминаюты" [с. 535]). Этот же факт позволяет объяснить появление в списке К-Б "Рима", поскольку в данном контексте он мог быть заимствован автором "Задонщины" только из текста "Слова о полку Игореве", где "у Рим кричат под саблями половецкими", т.е. испытывают агрессию тех самых "поганых", над которыми "православными князьями" наконец одержана победа. При этом совершенно неважно, насколько для автора "Задонщины" оказывался реален этот Римов/Рим, ибо используемый им текст в новом произведении обретал такую же "виртуальную реальность", какой для его современников была вся Священная история, совершавшаяся одновременно как в прошлом, так и "здесь и сейчас".

Поскольку реализация идеи "славы" остается неизменной и после появления в Пространной редакции "Задонщины" перечня городов, попробуем разобраться, когда и почему перечень списка К-Б при сохранении всего остального текста потребовалось заменить другим, уже не связанным ни со "Словом о полку Игореве", ни со "Словом о погибели...". Вопрос тем более интересен, что данный пассаж характерен только для "Задонщины". Он отсутствует в Пространной летописной повести и во всех редакциях "Сказания о Мамаевом побоище", будучи внесен уже компиляторами XIX в. в текст печатного (лубочного) варианта Основной редакции "Сказания о Мамаевом побоище", содержащего многочисленные заимствования из "Задон-

щины"[19]. Последнее обстоятельство позволило Р.П.Дмитриевой, задача которой состояла в опровержении постулата Я.Фрчека и А.Мазона, "что Кирилло-Белозерский вариант "Задонщины" — древнейший"[20], предположить наличие в К-Б не только сокращений, сделанных Ефросином в процессе переписки, но также и двух дополнений. Первым из них она посчитала фрагмент "не одина м(а)ти чада изостала, и жены болярскыя мужеи своихъ и осподаревъ остали, гл(агол)юще к себе: уже, сестрици наши, мужеи нашихъ в животе нету, покладоша головы свои у быстрого Дону за Рускую землю, за с(вя)тыя церкви, за православную веру з дивными удалци, с мужескыми с(ы)ны" (Тексты. С. 550), вторым — "перечень адресатов", обосновывая это бережным отношением Ефросина к фактам и, наоборот, стремлением освободиться от поэтических описаний путем сокращений[21].

Посмотрим, насколько последнее соответствует действительности.

В своей работе Р.П.Дмитриева следовала Р.О.Якобсону, который выделил списки К-Б и С (а с ними и Печатный вариант) в особый "Синодальный извод" (Син) "Задонщины", отличный от остальных списков (извод Унд) и непосредственно восходящий к архетипу[22], хотя уже сравнение заимствований в "Задонщину" из "Слова о полку Игореве", предпринятое В.П.Адриановой-Перетц по всем спискам[23], и затем более подробно — А.А.Горским[24], показало несостоятельность разделения списков "Задонщины" на изводы.

Сравнивая тексты списков К-Б и С в той части, которая соответствует К-Б, можно обнаружить, что Ефросин сократил при редактировании такие исторически важные факты, как поминание Софония и князей ("И здесь помянем Софона резанца, сего великого князя Дмитрея Ивановича и правнука с(вя)того князя Володимера Киевского и брата его Владимера Андреевича..." [с. 551]), сообщение о новгородской подмоге, читающейся во всех остальных списках извода Унд ("Як тые слова измовили, а уже какъ орли слетишася, выехали посадники все из Великого Новогорода 70 000 кованыя рати к великому Дмитрею Ивановичу, ко брату его кн(я)зю Володимеру Андреевичу..." [там же]), указание на то, что Андрей Ольгердович — "брянский", а Дмитрий Ольгердович — "волынский" [с. 552], большой фрагмент с родословием московских и литовских князей (от "и рече кн(я)зь Дмитреи Иванович брату своему кн(я)зю Володимеру Ондреевичу" до "ищут бо собе чести и славы и великого имени") [с. 553], а также список бояр и князей белозерских (от "не турове рано возрули" до "лежит побита и постреляна" [там же]).

Вместе с тем, в списке К-Б можно видеть сохраненными поэтические фрагменты, соответствующие фрагментам списка С,— обращение к жаворонку (от "а жаворонок, летьняя птица" до "поле Половецкое" [с. 551]), описание московской рати (от "уже, брате, стук

стучит и гром гримит" до "а мои подеманы" [с. 552]), и последующие картины грядущей битвы, перекликающиеся с текстом "Слова о полку Игореве" (от "вжо, брате, возвеяша сильныя ветри" до "а лисицы на костех брешут" [там же]).

Как можно убедиться, приведенные примеры расходятся с выводами Р.П.Дмитриевой так же, как и с ее предположением о "правке" (точнее — замены) Ефросином фрагмента с перечнем конкретных городов весьма поэтическим и расплывчатым текстом, якобы именно им сконструированным из двух произведений "Слова о полку Игореве" и "Слова о погибели Русской земли". Такому предположению противоречит искажение заимствованного текста, который приобрел вид "до Устюга поганыхъ татаръ" (вместо "до Устьюга, где тамо быху тоймици погании"), что никак не мог сочинить Ефросин, живший сравнительно недалеко от этого Устюга, а, равным образом, тот факт, что в составе литературного наследия Ефросина до сих пор не обнаружено никаких признаков его знакомства с текстом "Слова о погибели..." или хотя бы с "Житием Александра Невского", которому оно иногда предшествует, и с текстом "Слова о полку Игореве"[25]. Более того, внимательное сравнение списка С со списками извода Унд убеждает в их полном согласии и в том безусловном факте, что по отношению к сокращенному и изначально неполному (отсутствует вся вторая часть текста "Задонщины") списку К-Б все они представляют не особый извод, *как то считали Р.О.Якобсон и Р.П.Дмитриева*, а лишь другую, более позднюю редакцию памятника, чем та, что отражают переписанные Ефросином фрагменты. Обратная же зависимость оказывается невозможной потому, что требует предположения о вторичном обращении редактора "Задонщины" к "Слову о полку Игореве" и к "Слову о погибели..." для замены четкого перечня городов расплывчатым текстом, опирающимся, к тому же, на два (!) памятника, что вынуждены были допускать "скептики".

Так мы приходим к неизбежному заключению, что в руках Ефросина находился список первой части "Задонщины", оборванный на "плаче" московских жен и отличный от остальных известных списков двумя фрагментами, один из которых, скорее всего, был просто утрачен при переписке протографом "извода Унд", а второй — переработан в "список городов". Он состоит из Рима, "Железных ворот" (Дербента), Тырново, Орнача/Ургенча, Царьграда и Кафы, причем последнее имя заимствовано, скорее всего, из Пространной летописной повести, указывающей город, куда бежал Мамай[26]. Наличие в нем "Железных ворот" и "Рима" свидетельствует о безусловной зависимости всех известных списков "Задонщины" от общего протографа, т.к. топоним "Железные врата", в отличие от "Рима", заимствован не из текста "Слова о полку Игореве" — его там нет, — а из переосмысления реалий "Слова о погибели...", как я

показал выше. Соответственно, факт этот вызывает необходимость объяснения подобной замены и "знакового ряда" именно этих населенных пунктов в восприятии редактора и читателей конца XV в. Путь к решению этой задачи оказался намечен уже упоминавшимися работами М.Н.Тихомирова, Г.Н.Моисеевой и В.А.Кучкина, которые попытались определить terminus ante quem написания "Задонщины", опираясь на даты гибели двух из названных городов — Тырново от турок и Орнача/Ургенча — от Тимура. В контексте последних десятилетий XIV в. такие наблюдения могли иметь значение только в том случае, если их можно было бы распространить на весь этот ряд, тогда как для конца XV в. всякое упоминание этих городов, казалось, теряло смысл, как об этом писал Кучкин, полемизируя с Лурье[27].

Между тем, определенный смысл в именно таком "знаковом ряде" для конца XV в. безусловно присутствовал, но понять его можно было, только обнаружив общую черту, которой в сознании автора "Задонщины" были отмечены все эти города. Как можно видеть, все они были захвачены иноземными (иноверными) завоевателями, что в ряде случаев привело к их гибели. Рим (летописный Римов) пострадал в 1185 г. от половцев, о чем сообщало русским читателям "Слово о полку Игореве" и подтверждала Ипатьевская летопись; Орнач/Ургенч был разрушен Тамерланом в 1388 г. и примерно тогда же пал Дербент ("Железные врата"); Тырново было захвачено в 1393 г., когда Болгария была завоевана турками; Царьград захвачен турками в 1453 г.; Кафа (Феодосия) — в 1475 г. Можно спорить об актуальности упоминания Рима/Римова, Орнача/Ургенча и Железных ворот/Дербента для читателя и слушателя "Задонщины", но никак не о Тырнове и Царьграде, с которыми теснейшим образом была связана русская Церковь, и не о Кафе, с которой велась интенсивная торговля Москвы и других русских княжеств. И менее всего приходится сомневаться в той идее, которая оказалась заложена еще в первой редакции "Задонщины" при сообщении "победных реляций" землям, испытавшим все ужасы иноплеменного нашествия — надежды на освобождение от ига "измаилтян".

В конце XV в., когда Москва смогла освободиться от ордынской зависимости и впервые обратилась к сюжетам своего исторического прошлого[28], ее книжникам вполне естественно было вспомнить о тех, кто также попал под иго "агарян и измаилтян", поэтому "слава" (весть) о победе на Куликовом поле над общим врагом "православия", по мысли редактора, должна была вселить в них надежду на освобождение. И надо сказать, что для болгар и греков, т.е. для обитателей Тырново и Царьграда, такая надежда на протяжении четырех столетий была неизменно связана с Россией. Видимо для этого после брака Ивана III на Софье Фоминичне Палеолог, когда Москва становилась "третьим и последним Римом правосла-

вия", и была проведена соответствующая редактура текста "Задонщины".

В пользу этого можно привести следующие наблюдения.

В одной из публикаций, посвященной биографии Александра Пересвета[29], я указал на замечательный "спектр имен" противоборствующего ему на Куликовом поле "печенежина", пришедшего из летописи[30], поскольку никаких поединков в XIV в. не было и они прямо запрещались той и другой стороной, как не было в то время уже и "печенегов": татарин Таврул ("Сказания...", с. 406), захваченный в 1240 г. под стенами Киева[31], Темир-Мурза (Киприановская редакция "Сказания...")[32], т.е. сам Тимур, и Челубей[33], т.е. Челяби-эмир, взявший в 1393 г. Тырново. Каждое такое имя отмечает врагов-иноверцев, против которых в той или иной редакции "Сказания о Мамаевом побоище" облеченный в схиму Пересвет ("Задонщина" еще не знает его "иночества"!) выступает мстителем за старые обиды и — побеждает. Если вспомнить ту основополагающую роль, которую сыграл текст "Задонщины" в создании "Сказания о Мамаевом побоище", трудно найти лучшее подтверждение актуальности и жизненности именно этих идей русского книжника конца XV в.

Таким образом, можно видеть, что перечень городов в "Задонщине" действительно оказывается важным индикатором при датировке второй редакции памятника, только не как terminus ante quem, а как terminus post quem, позволяя рассматривать список К-Б в качестве дефектного списка первой редакции, более ранней, чем редакция всех остальных списков. Последнее признает и В.А.Кучкин на основании рассмотрения термина "дети боярские", получившего распространение в 60-70-х гг. XV в., каковым временем историк считает "логичнее" датировать новую редакцию. Таким образом, отсутствие термина "дети боярские" в списке К-Б может объясняться не тем обстоятельством, что в первой редакции "Задонщины" он отсутствовал, а тем, что содержащий его фрагмент находится за пределами текста, переписанного Ефросином. Если же термин этот появился только во второй редакции, на чем настаивает В.А.Кучкин, то ее оформление могло произойти в интервале от 1475 г. до середины XVI в., каковым временем датируется наиболее древний список "извода Унд" — список И—1 (ГИМ).

В тексте всех полных списков "Задонщины" присутствует еще один сюжет, также не отраженный в списке К-Б, что может свидетельствовать скорее о дефектности оригинала, которым располагал Ефросин, чем о возможном его сокращении, ввиду уникальности данного известия. Речь идет о выезде новгородского ополчения, по одной версии — в семь тысяч (У), по другой — в семьдесят тысяч (И—1, С) человек, на помощь московскому князю, что является прямой выдумкой сочинителя. Такая версия могла возникнуть лишь

много времени спустя после реальных событий, но никак не в конце XIV в. Последнее обстоятельство не было учтено в свое время ни М.Н.Тихомировым, ни В.А.Кучкиным[34], которые основывали датирование "Задонщины" лишь временем гибели Тырново и Орнача/Ургенча. Не случайно развернутый эпизод с принесением в Новгород вести о нашествии Мамая, молении архиепископа Евфимия (к слову сказать, жившего полвека спустя после Куликовской битвы![35]), решения новгородцев идти на помощь Москве, выступления из Новгорода и приходом к сбору войск на Коломну появляются только в Распространенной редакции "Сказания о Мамаевом побоище", сложившейся не ранее начала XVII в. под влиянием "Задонщины"[36]. Однако если когда-нибудь будет открыт новый список первой редакции, содержащий этот фрагмент, вопрос о сложении "Задонщины" не ранее середины XV в. будет решен окончательно и бесповоротно.

Таким образом, полученные результаты нисколько не проясняют вопрос о существовании гипотетического "Слова о Мамаевом побоище" как посредника между "Словом о полку Игореве" и "Задонщиной", заставляя вернуться к мысли о воздействии "Слова о полку Игореве" на "Сказание о Мамаевом побоище" не прямо, а опосредованно, т.е. через текст самой "Задонщины"[37], как это произошло, например, с сюжетом о "новгородской помочи".

Итак я полагаю, что изложенные наблюдения позволяют считать, что список К-Б отражает изначально дефектный, а затем и сокращенный Ефросином текст первоначальной редакции "Задонщины", позволяющий отнести все остальные списки "Пространного вида" ко второй редакции, возникшей после 1475 г., и утверждать наличие только одного извода этого памятника, существовавшего в двух редакциях текста. Что же касается времени создания "Задонщины", то наличие в текстах второй редакции фрагмента с "новгородской помочью", связанной в Распространенной и последующих редакциях "Сказания о Мамаевом побоище" с "архиепископом Евфимием", не позволяет относить его ранее 60-х гг. XV в.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Дмитриев Л.А. "Задонщина". // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. Л., 1988. С. 346; Дмитриева Р.П. Взаимоотношение списков "Задонщины" и текст "Слова о полку Игореве". // "Слово о полку Игореве" и памятники Куликовского цикла. М.-Л., 1966. С. 199–263, стемма на с. 262. В последующем все ссылки на списки "Задонщины" даются по этому изданию [С. ...], используя принятые условные их обозначения.

2 Григорян В.М. "Слово о полку Игореве" и "Задонщина". // Куликовская битва в литературе и искусстве. М., 1980. С. 72–91; Дмитриева Р.П. Об авторе "Задонщины". // Сказания и повести о Куликовской битве. Л., 1982. С. 360–368 и др.

[3] Шахматов А.А. Отзыв о сочинении С.К.Шамбинаго: "Повести о Мамаевом побоище" СПб., 1906. // Отчет о двенадцатом присуждении премий митрополита Макария. СПб., 1910. С. 180–181.

[4] Кучкин В.А. К датировке Задонщины. // Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985. С. 113–121.

[5] Тихомиров М.Н. Древняя Москва (XII–XV вв.). М., 1947. С. 202.

[6] Моисеева Г.Н. К вопросу о датировке Задонщины (наблюдения над пражским списком Сказания о Мамаевом побоище). // ТОДРЛ. Т. XXXIV, Л., 1979. С. 220–239.

[7] Тихомиров М.Н. Древняя Москва.... С. 202.

[8] Моисеева Г.Н. К вопросу.... С. 220–221.

[9] Кучкин В.А. К датировке Задонщины.... С. 118.

[10] Кучкин В.А. О термине "дети боярские" в Задонщине. // ТОДРЛ, L. СПб., 1997. С. 347–358.

[11] Охманьский Е. Гедиминовичи — "правнуки Сколомендовы". // Польша и Русь. М., 1974. С. 359–362.

[12] Кучкин В.А. О термине.... С. 349.

[13] Седельников А.Д. Где была написана "Задонщина"? // Slavia. Т. IX, Praha, 1930. P. 524–536.

[14] Жуковская Л.П. О редакциях, издании 1800 г. и датировке списка "Слова о полку Игореве". // "Слово о полку Игореве" и его время. М., 1985. С. 68–125.

[15] Каган М.Д., Понырко Н.В., Рождественская М.В. Описание сборников XV в. книгописца Ефросина. // ТОДРЛ. XXXV. Л., 1980. С. 106 и 120.

[16] Дмитриева Р.П. Приемы редакторской правки книгописца Ефросина (к вопросу об индивидуальных чертах Кирилло-Белозерского списка "Задонщины"). // *"Слово о полку Игореве"* и памятники.... С. 281–291.

[17] "Слово о погибели Рускыя земли и по смерти великого князя Ярослава". // ПЛДР, XIII век. М., 1981. С. 130.

[18] См., напр.: [Дмитриев Л.А., Лихачева О.П.] Историко-литературный комментарий. // Сказания и повести о Куликовской битве. Л., 1982. С. 385. Предположить в данном случае заимствование перечня народов не из "Слова о погибели...", а из летописной повести 6619/1111 г. ("възвратишася русьтии князи въ своаси съ славою великою къ своимъ людемъ и ко всимъ странамъ далнимъ, рекоуще къ грекомъ и оугромъ, и ляхомъ, и чехомъ, дондеже и до Рима проиде на славу Богу" [ПСРЛ. Т. 2. Стлб. 273]) не представляется возможным из-за наличии в перечне списка К-Б "Устюга" и "железных ворот". Наоборот, такая параллель "Повести 1111 г." при ее безусловной интерполированности в текст ПВЛ, ставит вопрос о зависимости ее окончательной редакции от "Слова о погибели..." и о времени такой интерполяции.

[19] "Поиде же весть по всем градом ко Орначу, к Риму и Кафе и к Железным вратом и ко Царюграду" (Сказания и повести о Куликовской битве. Л., 1982. С. 126).

[20] Дмитриева Р.П. Приемы редакторской правки.... С. 291.

[21] Там же. С. 286.

[22] Дмитриева Р.П. Взаимоотношение списков.... С. 262–263.

[23] Адрианова-Перетц В.П. "Слово о полку Ігоревім" і "Задонщина". // Радянське літературознавство. Київ, 1947. № 7–8. С. 135–177.

[24] Горский А.А. "Слово о полку Игореве" и "Задонщина". Источниковедческие и историко-культурные проблемы. М., 1992. С. 101 и 119.

25 Каган М.Д., Понырко Н.В., Рождественская М.В. Описание сборников.... С. 106.

26 Сказания и повести.... С. 24.

27 Кучкин В.А. О термине.... С. 348.

28 Кусков В.В. Ретроспективная историческая аналогия в произведениях Куликовского цикла. // Куликовская битва в литературе и искусстве.... С. 39–51.

29 Никитин А. Одиссея Александра Пересвета. // НиР, 1990. № 5. С. 36.

30 ПСРЛ. Т. 2. Стлб. 107–108.

31 ПСРЛ. Т. 2. Стлб. 784.

32 Сказания и повести.... С. 64.

33 "И яко близъ съ собою войска схождахуся, се выйде татаринъ единъ с полку татарского именемъ Челубей, пред всеми являяся мужествомъ, яко древний онъ Голиад" ([Армашенко И.] Синопсис. Киев, 1680. С. 160; о подлинном авторе "Синопсиса" см.: Чистякова Е.В. Синопсис. // ВИ, 1974, № 1. С. 215–219). Именно из "Синопсиса" Челубей пришел в лубочную литературу XVIII–XIX вв., а затем в произведения художественной литературы и искусства, полностью вытеснив своих предшественников.

34 Последний, вслед за С.Н.Азбелевым, склонен видеть здесь отражение реального исторического факта ([Кучкин В.А.] Пространная редакция Задонщины по Синодальному списку. Примечания // Памятники Куликовского цикла. СПб., 1998. С. 106.

35 Среди архиепископов Великого Новгорода было только два с этим именем — Евфимий I Брадатый, занимавший кафедру в 1424–1428 гг. и сменивший его Евфимий II Вяжицкий, находившийся на кафедре с 1428 по 1434 г. Естественно, ни один из них не мог отправлять "новгородское ополчение" на Куликово поле. С 1359 по 1388 г. кафедру занимал Алексей (Хорошев А.С. Церковь в социально-политической системе Новгородской феодальной республики. М., 1980. С. 89 и 95).

36 Дмитриев Л.А. Сказание о Мамаевом побоище // СККДР. Вып. 2. Ч. 2. Л., 1989. С. 375.

37 Дмитриев Л.А. Вставки из "Задонщины" в "Сказание о Мамаевом побоище" как показатели по истории текста этих произведений. // "Слово о полку Игореве" и памятники.... С. 385–439.

А.Л.Никитин

ЧТО НАПИСАЛ СОФОНИЙ РЯЗАНЕЦ?

Начиная с открытия первого, позднего по времени, однако наиболее полного списка "Задонщины" В.М.Ундольского и до последнего времени, когда опубликованы все известные списки этого произведения, в том числе и отрывки из них[1], внимание исследователей возвращается к вопросу о загадочном "Софонии рязанце". Его имя вынесено в заглавие двух списков в качестве имени автора — "Писание Софониа старца рязанца, бл(а)г(о)с(ло)ви от(че): Задонщина великог(о) кн(я)зя г(о)с(поди)на Димитрия Иванович(а) и брата его кн(я)зя Володимера Ондреевич(а)" (Кирилло-Белозерский) и "Сказание Сафона резанца, исписана руским князем похвала, великому кн(я)зю Дмитрию Ивановичу и брату его Володимеру Ондреевичу" (Синодальный), специально "поминается" в тексте трех наиболее сохранившихся списков — "Аз же помяну резанца Софония" (У), "И я ж(е) помяну Ефон(и)я ерея резанца" (И—1), "И здеся помянем Софона резанца" (С) и указано в заглавиях пяти списков "Сказания о Мамаевом побоище" по каталогу Л.А.Дмитриева[2].

Еще одно упоминание этого Софония содержится в статье 6888 (1380) года Тверской летописи с указанием, что он является "брянским бояриным", и приводится следующее его "писание":

"В лето 6888. А се писание Софониа резанца, брянского боярина, на похвалу великому князю Дмитрию Ивановичу и брату его князю Владимиру Андреевичу: "Ведомо ли вамъ, рускымъ государямъ, царъ Мамай пришелъ изъ (За)волжиа, стал на реце на Воронеже, а всемъ своимъ улусомъ не велел хлеба пахать; а ведомо мое таково, что хощетъ ити на Русь, и вы бы, государи, послали его пообыскать, туто ли онъ стоитъ, где его мне поведали?"[3]

Следом в рукописи идет текст, зачеркнутый киноварью, соответствующий завершающим фразам "Задонщины" (по спискам У и И—1): "Темъ же всемъ суженое место межу Дономъ и Днепромъ, на поле Куликове, на реце на Непрядве; а положили главы своа за землю Рускую и за веру христианскую. А мы поидемъ въ свою отчину, в землю Залескую, кь славному граду Москве, и сядемъ на своемъ великомъ княжении; чести есмя собе добыли и славнаго имяни. Конец"[4]. Если при этом учесть, что предшествующий фрагмент вероятнее всего заимствован из архетипного начала "Задонщины", которое известно сейчас только по сокращенному виду списков У и

Ж[5], то остается предположить, что в руках редактора Тверской летописи находился список "Задонщины", близкий к списку Ундольского, но более полный, из которого он заимствовал начало и конец, однако затем оставил только первый фрагмент, потому что в последующем к тексту Тверской летописи он присоединил "Сказание о Донском бою"[6], т.е. Распространенную редакцию "Сказания о Мамаевом побоище"[7].

Факт этот, почему-то выпавший из поля зрения исследователей "Задонщины", позволяет с новых позиций рассмотреть известные ее тексты и роль Софония не только в литературном процессе XIV—XV вв., но и в событиях 1380 г.

Кем был Софоний и какое отношение он имеет к "Задонщине" и к "Сказанию о Мамаевом побоище"? Эти вопросы поднимались неоднократно, и к настоящему времени можно считать утвердившимся мнение А.А.Шахматова, высказанное им еще в 1910 г., что Софоний был не автором "Задонщины" или "Сказания о Мамаевом побоище", а предшествовавшего им произведения о победе на Дону, которое исследователь условно обозначил как "Слово о Мамаевом побоище"[8]. Следует подчеркнуть, что вывод этот базировался исключительно на текстологических наблюдениях и, практически, не затрагивал вопроса о личности самого Софония.

Первыми, кто попытался прояснить эту загадочную фигуру, наделяемую столь противоречивыми эпитетами как "резанец"[9], "старец"[10], "брянский боярин"[11], "иерей"[12], был А.Д.Седельников, а за ним — В.Ф.Ржига, которые отождествили "рязанца Софония" "Задонщины" с Софонием Алтыкулачевичем[13], первым боярином рязанского князя Олега Ивановича, известного из текста жалованной грамоты рязанскому Ольгову монастырю, датируемой началом 70-х гг. XIV в.[14] К сожалению, изложенная гипотеза не вызвала интереса у позднейших исследователей, оставивших ее без обсуждения может быть потому, что все внимание последних оказалось направлено на текстологические исследования "Задонщины" и "Сказания о Мамаевом побоище" в их отношении к "Слову о полку Игореве"[15].

Своего рода итог в разысканиях автора "Задонщины" подвела в 1982 г. Р.П.Дмитриева, которая писала: "Гипотеза А.А.Шахматова о не дошедшем до нас "Слове о Мамаевом побоище" и о том, что написано оно было при дворе серпуховского князя Владимира Андреевича человеком из окружения литовских князей Дмитрия Ольгердовича и Андрея Ольгердовича, не противоречит нашему заключению о Софонии как предшественнике автора "Задонщины". Он как очевидец сражения или как человек, получивший сведения от участников сражения, смог написать свое произведение, которым затем воспользовался автор "Задонщины". И далее: "Следует признать, что автор "Задонщины" воспользовался двумя поэтическими

произведениями — Сочинением Софония и "Словом о полку Игореве"[16].

Между тем, как я отметил еще в 1985 г.[17], в руках исследователей находились все данные, позволявшие им решить загадку того пиетета, с которым Софоний упоминается неведомым автором "Задонщины".

Существование недошедших до нас архетипов, на основе которых создавались последующие редакции произведений "Куликовского цикла", представляется более чем вероятным уже потому, что в сохранившихся более поздних списках обнаруживаются ситуации, не находящие объяснения в самом контексте. Так, из содержания Пространной летописной повести нельзя понять причину яростных инвектив в "лести" (т.е. во лжи) по адресу Олега рязанского, поскольку из повествования следует, что рязанский князь прислал в Москву абсолютно правдивое сообщение о готовящемся походе Мамая вкупе с великим князем литовским Ягайло[18]. Столь же загадочным остается для читателя причина двухдневной остановки московского войска где-то на берегу Дона, в "Сказании о Мамаевом побоище" определяемом как "место, рекомое Березуй", после чего войско совершило выход к устью Непрядвы как раз накануне сражения[19].

На первый взгляд, оба эти факты никак не связаны друг с другом, тем более, с загадкой Софония, но это не так. Как я показал в одной из своих работ[20], традиционно принятый маршрут войска Дмитрия от устья Лопасни прямо на юг к Куликову полю не выдерживает критики, поскольку это направление оказывается много западнее пути, по которому совершались обычные ордынские набеги на Москву — по направлению Ряжск — Переяславль Рязанский — Коломна. Именно там, на последнем отрезке пути в 1378 г. московскими войсками на р.Воже был перехвачен и разбит корпус Бегича. Реальным подтверждением сказанного может служить факт основания на этом пути, неподалеку от нынешнего г. Скопина, Дмитриевского (Ряжского) монастыря, связанного с преданием, что на данном месте за два дня до сражения на Куликовом поле "инок Александр Пересвет" догнал войско Дмитрия и передал ему письмо от Сергия Радонежского с благословением на битву[21].

Насколько мне известно, эта монастырская легенда ранее не учитывалась историками то ли по причине ее малой известности, то ли по причине кажущейся невероятности такого удаления московского войска от места битвы. Между тем, удивляться следует тому маршруту на устье Непрядвы, которым до сих пор отправляют историки московское войско на встречу с Мамаем[22]. Ведь в приведенном выше "писании" или "поведании" Софония, адресованном московскому князю и его двоюродному брату, местом нахождения Мамая указан отнюдь не Дон, куда направляют войска все без исключения тексты

Пространной летописной повести, "Задонщины" и "Сказания о Мамаевом побоище", а река Воронеж, с верховьев которой по высокому водоразделу открывался путь к Рязани и к Москве.

Исходя из такой ситуации, следует полагать, что задачей московских воевод было как можно раньше перехватить только еще формирующееся на перекочевках ордынское войско. Поэтому представляется вполне правдоподобным выдвижение московского войска именно в район нынешних Скопина и Ряжска, туда, где в более позднее время проходили мощные линии "засечной черты". Место это было, видимо, хорошо известным, и туда должны были подойти запаздывавшие полки и дружины, как об этом сообщает "Сказание о Мамаевом побоище"[23]. Если же вспомнить, что два дня "стояния на Березуе" были вызваны замешательством разведки, которая обнаружила Мамая не на юге, как ожидалось, а на юго-западе, за Доном[24], то автор Пространной летописной повести, составлявший ее полвека спустя после событий, вполне мог посчитать такое расхождение "поведания" с действительностью коварным замыслом ("лесть") рязанского князя. Между тем, никакой "лести" и в помине не было, поскольку в "писании" Софония после сообщения о приходе и намерениях Мамая следовало предложение князьям "пообыскать, тут ли он стоит, где мне поведали"[25].

В этой ситуации по-иному звучит и топоним "Березуй", который, скорее всего, следует выводить не от "березы", как то делается обычно[26], а от "берега" или "бережения", подразумевая под ним традиционное место сторожевого форпоста, выдвинутого "на берег" "Половецкого поля"[27].

Выявленные обстоятельства, сохранившиеся в поздних текстах и восходящие, скорее всего, к гипотетическому "Слову о Мамаевом побоище", позволяют по-новому взглянуть на личность Софония и на его роль в событиях 1380 г., вернувшись к гипотезе Седельникова — Ржиги о его аутентичности рязанскому боярину Софонию Алтыкулачевичу.

Софоний не был и не мог быть автором ни "Задонщины", как правильно показал Л.А.Дмитриев[28], ни гипотетического "Слова о Мамаевом побоище", как это представляла Р.П.Дмитриева[29] и допускал с некоторой осторожностью Л.А.Дмитриев[30], поскольку его единственным "произведением" ("писанием", "поведанием") оказывается сообщение о появлении Мамая и намерениях последнего, сохранившееся в составе Тверской летописи, дошедшей до нас в списке начала XVI в. Более того, можно думать, что реальное сообщение включало также сведения о переговорах между Мамаем, Ягайло и Олегом рязанским, сам факт которых был использован в Пространной летописной повести, а позднее литературно развернут в "Сказании о Мамаевом побоище". Стиль послания Софония, тон обращения к московскому князю, сведения, содержащиеся в нем, и

ссылка на источник ("мне поведали", т.е. доложили), делают вполне достоверным отождествление его автора с рязанским боярином, выступающим секретным посредником между рязанским и московским князем в предупреждении братоубийственной войны.

Вопреки уверениям автора Пространной летописной повести, рязанский князь Олег Иванович не был "изменником" и не мог испытывать никаких симпатий к Орде и ордынцам, находясь между Ордой и Москвой, как между молотом и наковальней, так что любая их стычка губительнейшим образом отзывалась на Рязанском княжестве, подвергавшемся огню и разорению. "Москва страшна, но ордынцы — страшнее",— так можно сформулировать точку зрения всех без исключения обитателей Рязанского княжества в то время. Вот почему мне представляется вполне вероятным, что рязанский князь использовал именно Софония Алтыкулачевича, своего первого и, похоже, наиболее доверенного боярина, чтобы подать весть Москве о грозящей опасности и сообщить об "открытом коридоре" для прохода по Рязанской земле до "Березуя" навстречу Мамаю. В противном случае вторжение московского войска означало неизбежный вооруженный конфликт с немедленным оповещением ордынцев — об этом историки почему-то забывают. И зря, поскольку самым красноречивым свидетельством наличия секретных договоренностей между Олегом рязанским и Дмитрием Ивановичем оказывается основанный вскоре после победы 1380 г. московским князем на рязанской земле монастырь во имя его патрона, Димитрия Солунского, позднее дополненный престолом св. Сергия Радонежского.

Стоит заметить, что "Задонщина" донесла до нас еще одно полустершееся заимствование из протографа, бросающее свет на роль Софония в указанных событиях и на его личность: заимствование, которое в протографе играло, как можно думать, сюжетоформирующую роль, но в "Задонщине" оказалось настолько затушевано, что не привлекло специального внимания исследователей. Между тем, оно дает определенные представления о среде, в которой могло возникнуть гипотетическое "Слово о Мамаевом побоище".

Речь идет об упоминании "Микулы Васильевича" — сына последнего московского тысяцкого, свояка великого князя московского Николая Васильевича Вельяминова, женатого на сестре жены Дмитрия Ивановича и, таким образом, находившегося также в свойстве с боровским и серпуховским князем Владимиром Андреевичем. Последний же, как известно, был не только двоюродным братом московского князя, но и свояком Дмитрия и Андрея Ольгердовичей, на сестре которых был женат[31]. Последнее дает основание именно в окружении данного князя искать авторов произведений "Куликовского цикла", как известно, особое внимание уделивших самому князю и его шурьям. Теперь в этот круг мы должны ввести и Н.В.Вельяминова с его женой Марией Дмитриевной, дочерью суз-

дальского князя, так как по сохранившимся остаткам начала двух наиболее полных списков "Задонщины" (У и Ж) можно видеть, что это произведение в своем протографе открывалось указанием на пир, происходивший в доме Вельяминова, где присутствовали оба князя и куда пришло послание Софония о Мамае. Если учесть, что Н.В.Вельяминов был в это время воеводой в Коломне[32], ближайшем к Рязани пограничном московском городе, то его знакомство с рязанским боярином и постоянные между ними контакты, как сказали бы мы теперь, "по линии общественной безопасности", вряд ли можно подвергнуть сомнению. Таким образом, следует говорить не о "вести с Поля", полученной от безымянных "сторожей", а о задействованных дипломатических каналах самого высокого ранга, по которым в Москву (или в Коломну) была доставлена депеша Софония, если только он не привез ее сам, воспользовавшись приглашением на пир, присутствие на котором для него было не только возможно, но и вполне естественно.

Для последующего изучения "Задонщины" в свете изложенного было бы небесполезно обратить внимание на фрагменты с упоминанием как самого "Микулы Васильевича", который, похоже, в гипотетическом "Слове о Мамаевом побоище" мог играть роль третьего по значению героя повествования, так и его жены, открывающей "плач" московских жен, поскольку, вероятнее всего, эти фрагменты связаны с протографом, носившим более документальный характер, как мы можем видеть по стилю "писания" Софония и сохранившемуся началу с "пиром", чем его последующие переработки в "Задонщине" и в "Сказании о Мамаевом побоище".

Подведем итоги.

Как мне представляется, изложенные выше факты позволяют с высокой степенью вероятности отождествить Софония "Задонщины" с рязанским боярином Софонием Алтыкулачевичем, по всей видимости, крещеным выходцем из Орды. В этом убеждает редкое имя, точное указание на происхождение, узкий временной интервал, общественное положение и тот объем информации, включая упоминание о секретных переговорах рязанского князя с Мамаем и Ягайло, который был передан в Москву и вряд ли был доступен кому-либо другому. Все это дает основания полагать, что акция оповещения Москвы была проведена им с ведома и по поручению рязанского князя, сообщившего таким способом о намерениях Мамая и об открытых для прохода московского войска рубежах Рязанской земли. Единственным произведением Софония было то "писание", которое дошло до нас в списке Тверской летописи. Никакого другого произведения Софоний не создавал, будучи упомянут в "Задонщине" в благодарность за свою миссию, способствовавшую победе над Мамаем. Поэтому усвоение ему какого-то историко-литературного, тем более поэтического сочинения, от которого до нас не дошло ни од-

ной сколько-нибудь достоверной строки, вполне безосновательно и бесперспективно[33].

Появление имени Софония в заголовке некоторых списков "Задонщины" (К-Б и С) объясняется сокращением под пером редакторов и переписчиков упоминания пира и полученного на нем известия, которое было внесено в Тверскую летопись из полного текста "Задонщины", восходившего к ее протографу. Другими словами, при переписке и редактуре имя Софония из "пира" перемещалось в заголовок, поскольку переписчики фразу о "поведании" воспринимали шире, чем только известие о Мамае, распространяя ее на все произведение. Однако при всех сокращениях в списках бережно сохранялась "похвала Софонию", возникшая по принципу "обратного параллелизма" со "Словом о полку Игореве"[34], что может служить дополнительным подтверждением выдвинутой мною гипотезы об отсутствии первоначального противопоставления автором "Слова..." своего творчества — творчеству Бояна, которому он на самом деле следовал, используя тексты XI в. так же, как автор "Задонщины" использовал лексику и фразеологию "Слова о полку Игореве"[35].

Итак, я считаю возможным утверждать, что известие Софония Алтыкулачевича московскому князю о грозящей опасности, дошедшее до нас в составе Тверской летописи, не только предотвратило внезапность нападения ордынцев, но и послужило причиной внесения имени этого рязанского боярина в поэтическое произведение, прославляющее победу московского князя на Дону. Любопытно, что сделано это было по типу "похвалы Владимиру" в известном "Слове о законе и благодати" Илариона ("Похвалимъ же и мы по силе нашеи..." и т.д.[36]), но со ссылкой на автора "Слова о полку Игореве", утверждая, таким образом, преемственность в развитии древнерусской поэтики уже московского периода.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Тексты опубликованы: "Слово о полку Игореве" и памятники Куликовского цикла. К вопросу о времени написания "Слова". М.; Л., 1966. С. 535–556. Принятые условные обозначения списков: У — Ундольского, И–1 — Музейский № 2060, И–2 — Музейский № 3045, Ж — БАН, 1.4.1, К-Б — Кирилло-Белозерский, С — Синодальный № 790.

[2] Все списки Основной редакции: 1) ЛОИИ, собр. Лихачева, № 13, кон. XVII в.; 2) ГПБ, F.IV.228, XVIII в.; ГПБ, Q.XV.70, XIX в.; БАН, 16.17.22, XVIII в.; БАН, 16.13.2, кон. XVII в. (Дмитриев Л.А. Описание рукописных списков Сказания о Мамаевом побоище. // Повести о Куликовской битве. М., 1959. С. 481–509). Одно из подобных заглавий воспроизведено полууставом XV в. на л. 180 (последнем) рукописи "Пандекты Никона Черногорца": "Сее слово съставлено именемь Софониа резанца о великом кнези Дмитрии Иоановиче и брата его Василиа Ондреевича и о всех князех русских како билисе беаше за Доном за свою ве[ли]кую обиду с поганым царем Ма-

маем" (Щепкина М.В., Протасьева Т.Н., Костюхина Л.М., Голышенко В.С. Описание пергаментных рукописей Государственного Исторического музея. // АЕ за 1964 г. М., 1965. С. 160). См. также: Дмитриев Л.А. Задонщина. // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. Л., 1988. С. 345–353.

[3] ПСРЛ. Т. 15. Тверская летопись. СПб., 1863. Стлб. 440.

[4] Там же, прим. 7.

[5] "Кн(я)зь великии Дмитреи Ивановичь с своим братом с кн(я)земъ Владимером Андреевичем и своими воеводами были на пиру у Микулы Васильевича. Ведомо намъ, брате, у быстрого Дону ц(а)рь Мамаи пришел на Рускую землю, а идет к намъ в Залескую землю" ("Слово о полку Игореве" и памятники Куликовского цикла. С. 535); "Князь Дмитреи Иванович своимъ братомъ Владимеромъ Ондреевичомъ и своими воеводами были на пиру у Микулы Васильевича. Ведомо намъ, брате милыи, что у быстрого Дону ц(а)рь Мамаи пришел на Рускую землю" (Там же. С. 547).

[6] ПСРЛ. Т. 15. С. VI.

[7] Дмитриев Л.А. Описание рукописных списков.... С. 499.

[8] Шахматов А.А. Отзыв о сочинении С.К.Шамбинаго "Повести о Мамаевом побоище". // Сб ОРЯС. Т. 81, № 17. СПб., 1910. С. 183. Отличную от остальных исследователей позицию в этом вопросе занимает А.А.Горский, полагая Софония автором недошедшего до нас произведения о времени Батыева нашествия, за отсутствием "данных, позволяющих утверждать, что Софоний не мог быть автором произведения о более ранней эпохе, чем эпоха Куликовской битвы" (Горский А.А. "Слово о полку Игореве" и "Задонщина". М., 1992. С. 125), что, как известно, не может служить сколько-нибудь весомым аргументом, как и последующие его общие соображения (там же. С. 126–136).

[9] Списки "Задонщины" К-Б, С, У; "Сказание о Мамаевом побоище" (основная редакция, печатный вариант); приписка на л. 180 рукописи "Пандекты Никона Черногорца" (Щепкина М.В., Протасьева Т.Н., Костюхина Л.М., Голышенко В.С. Описание пергаментных.... С. 160).

[10] Вряд ли можно признать удачными попытки некоторых современных исследователей определить социальный статус Софония как духовного лица ("старец", "иерей"), апеллируя к авторитету монаха Кирилло-Белозерского монастыря Ефросина, чьей рукой был создан так называемый Кирилло-Белозерский список "Задонщины" (К-Б) в самом конце 70-х гг. XV в. (Лурье Я.С. Литературная и культурно-просветительная деятельность Ефросина в конце XV в. // ТОДРЛ. XVII. М.; Л., 1961. С. 130–168), древнейший, но, в то же время, наименее исправный (Дмитриева Р.П. Приемы редакторской правки Ефросина. // "Слово о полку Игореве" и памятники Куликовского цикла... С. 286–291).

[11] ПСРЛ. Т. 15. С. 440.

[12] Сказание о Мамаевом побоище (основная редакция, печатный вариант). // Сказания и повести.... С. 103.

[13] Седельников А.Д. Где была написана "Задонщина"? // Slavia. R. IX. S. 3. Praha, 1930. P. 535–536; Ржига В.Ф. О Софонии рязанце. // Повести о Куликовской битве. С. 401–405.

[14] Жалованная грамота Олега рязанского. Древнейший документ Московского архива Министерства юстиции. Снимок и текст со статьями Д.В.Цветаева и А.И.Соболевского. М., 1913; Грамоти XIV ст. Київ, 1974. С. 33.

[15] См. статьи Н.С.Демковой, Л.А.Дмитриева, Р.П.Дмитриевой, М.А.Салминой, О.В.Творогова в кн.: "Слово о полку Игореве" и памятники Куликовского цикла; Горский А.А. "Слово о полку Игореве" и "Задонщина". Источниковедческие и историко-культурные проблемы. М., 1992, и др.

[16] Дмитриева Р.П. Об авторе "Задонщины". // Сказания и повести.... С. 366 и 368.

[17] Никитин А. Точка зрения. М., 1985. С. 155.

[18] "И учини собе старий злодей Мамай съветъ нечестивый с поганою Литвою и съ душегубивым Олгом, стати им у реке у Оке на Семень день на благовернаго князя" (Пространная летописная повесть. // Сказания и повести.... С. 16.

[19] "Великому же князю бывшу на месте, нарицаемом Березуе, яко за двадесять и три поприща до Дону" (Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. // Сказания и повести.... С. 37); Киприановская редакция (там же. С. 59); Распространенная редакция (там же. С. 92).

[20] Никитин А. Одиссея Александра Пересвета. // НиР, 1990, № 5. С. 34.

[21] Никитин А.Л. Подвиг Александра Пересвета. // ГДРЛ. Сб. 3. М., 1992. С. 267—268. См. также: Добролюбов И. Историко-статистическое описание церквей и монастырей Рязанской епархии, ныне существующих и упраздненных, с списками их настоятелей за XVII, XVIII и XIX ст. и библиографическими указаниями. Т. 2. Рязань, 1885. С. 242.

[22] См., напр., работы Л.А.Бескровного, В.А.Кучкина, И.Б.Грекова, Б.А.Рыбакова, Р.Г.Скрынникова и других историков, посвященные последнему юбилею Куликовской битвы.

[23] Сказания и повести... С. 37, 59, 92.

[24] "Приспе же въ 5 день месяца септеврия <...> приехаша два от стражь его <...> и приведоша языкъ нарочитъ <...> Тый языкъ поведает: "Уже царь на Кузмине гати стоить, нъ не спешить, ожыдаеть Олгорда Литовскаго и Олга резаньскаго, а твоего царь събрания не весть, ни сретениа твоего не чаеть, по предписанным ему книгам Олговым, и по трех днех имать быти на Дону" (Там же. С. 37).

[25] ПСРЛ. Т. 15. С. 440.

[26] Бегунов Ю.К. Об исторической основе "Сказания о Мамаевом побоище". // "Слово о полку Игореве" и памятники Куликовского цикла. С. 489, прим. 71.

[27] См. по этому поводу [Клосс Б.М.] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). Примечания // Памятники Куликовского цикла. СПб., 1998. С. 214.

[28] "Все сказанное выше заставляет усомниться в, казалось бы, общепринятом утверждении, что автором "Задонщины" был Софоний рязанец, о котором, кстати говоря, мы ничего не знаем. Возможно, Софоний был либо предшественником, либо современником автора "Задонщины", и последний назвал его в своем произведении по аналогии с упоминанием автором "Слова о полку Игореве" своего предшественника — Бояна" (Дмитриев Л.А. История памятников Куликовского цикла. // Сказания и повести.... С. 311).

[29] Дмитриева Р.П. Об авторе "Задонщины" // Сказания и повести.... С. 360—368.

[30] Задонщина // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. Л., 1988. С. 345—353.

[31] ПСРЛ. Т. 18. Симеоновская летопись. СПб., 1913. С. 110—111.

[32] Веселовский С.Б. Исследования по истории класса служилых землевладельцев. М., 1969. С. 215 и 218.

[33] Дмитриев Л.А. Задонщина. // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. Л., 1988. С. 345—350. Предположение А.А.Горского, что "Софоний рязанец" "был в эпоху Куликовской битвы лицом, которому приписывалось авторство произведения о Батыевом нашествии" (Горский А.А. "Слово о полку Игореве".... С. 136), а в XV в. "было приписано авторство "Задонщины" (там же. С. 125—126), основано, по-видимому, на недоразумении.

[34] "Тот боярин воскладаша горазная своя персты на живыя струны, пояша руским кн(я)зем славу <...> Аз же помяну резанца Софония" ("Слово о полку Игореве" и памятники Куликовского цикла. С. 536).

[35] Никитин А.Л. Наследие Бояна в "Слове о полку Игореве". Сон Святослава. // "Слово о полку Игореве". Памятники литературы и искусства XI—XVII веков. М., 1978. С. 112—133. См. также: Никитин А.Л. "Слово о полку Игореве". Тексты. События. Люди. М., 1998.

[36] См.: Молдован А.М. "Слово о законе и благодати" Илариона. Киев, 1984. С. 91, 122, 174.

ЛИТЕРАТУРНОЕ ТВОРЧЕСТВО И ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ XV–XVI вв.

Е.Б.Рогачевская

ЗАПАДНЫЙ МИР В "ХОЖДЕНИИ НА ФЛОРЕНТИЙСКИЙ СОБОР"

В 1439 г. произошло событие, во многом повлиявшее на русское самосознание и русскую общественную мысль. Это событие — заключение православно-латинской унии на Ферраро-Флорентийском соборе. Византийский император Иоанн VIII Палеолог и высшие церковные иерархи стремились получить поддержку Запада в борьбе с турками, а Папа Евгений IV соответственно преследовал свои интересы — распространить католическое влияние на Востоке. Русское посольство, возглавляемое митрополитом-греком Исидором, *присутствовало при подписании унии, причем Исидор занял явно* прогреческую позицию, участвуя в теологических дебатах как явный сторонник унии. Поведение Исидора на соборе и позднее, после его прибытия на Русь, вызвало недовольство как светских, так и церковных властей, за что он и был низложен в 1441 г.

Путешествие в Европу и подписание унии отражено в четырех древнерусских памятниках: "Повести о восьмом соборе" Симеона Суздальского, "Исхождении Авраамия Смоленского", "Заметке о Риме", "Хождении во Флоренцию"[1]. К этим основным произведениям тематически примыкают еще несколько документов и сочинений: "Послание Великого князя Василия Васильевича Константинопольскому патриарху Митрофану об отступлении от православия митрополита Исидора с требованием поставить на место его другого, по избранию и рукоположению русских епископов" (1441 г.)[2], летописные свидетельства Патриашей или Никоновской летописи, заметка "О пресвитерах, и о мужах, бывших в латынских странах"[3] и "Слово избрано на латыню"[4].

Эти произведения изучались и в комплексе, и каждое в отдельности. Таким образом, мы можем сказать, что сочинения о русском посольстве и заключении унии исследованы достаточно хорошо. В данной статье нам бы хотелось лишь сделать некоторые новые заме-

чания и уточнения в контексте более широкой темы: отношение к Западу в древнерусской книжности.

В предшествующих работах были определены основные характерные черты "Хождения на Флорентийский собор". Этот памятник представляет собой путевые заметки, написанные, вероятно, во время самого путешествия. Характерно, что в тексте даже нет указания на цель путешествия (как нет вообще никаких объяснений действиям и поступкам митрополита и его свиты), так как она должна была быть очевидной для читателя. Рискуем предположить, что эта черта является следствием первоначальной установки на составление не литературного произведения, а отчета, как говорится, "для внутреннего пользования" и "узкого круга". В сочинении практически отсутствует религиозный интерес к происходящему, в нем нет дидактичности, оценки собора или унии. Описание путешествия выглядит достаточно точным, поскольку постоянно упоминаются расстояния, денежные единицы и т.д. Это, на наш взгляд, является еще одним доказательством того, что сочинение представляло собой своего рода деловой отчет о поездке, сделанный "хозяйственником", а не "политиком"[5]. Н.А.Казакова, изучив текстологию памятника, выявила 4 редакции. Исследовательница доказала, что история текста представляла собой в целом сокращение материала, что должно было, по мнению позднейших редакторов, вести к большей занимательности заметок[6].

В работе о "Хождении во Флоренцию" Н.И.Прокофьев заметил, что "произведение написано в форме дневника, составленного во время самого путешествия"[7]. Это замечание представляется нам довольно интересным, хотя сам Н.И.Прокофьев не развил и не доказал это положение, вероятно, употребив слово "дневник" не в строго терминологическом значении. Нам же представляется, что в "Хождении во Флоренцию" можно видеть самый настоящий путевой дневник, который велся, возможно, по поручению руководителей посольства[8]. Документальной основой "Хождения" служит как бы каркас из цифр, дат, географических названий[9]. Ранее уже было замечено, что при проезде по Руси автор Хождения использует для обозначения расстояния версты, при проезде через Германию — немецкие мили (7,5 км), а, описывая путешествие по Италии,— итальянские мили (1,25 км). Исходя из этого достаточно легко прочертить точный маршрут путешествия, даже вычислить скорость, с которой посольство передвигалось на каждом участке пути. Например, автор "Хождения" сообщает, что митрополит Исидор выехал "с Москвы на Рождество святыа богородици" (8 сентября), а "приехал въ Тверь на Воздвижение честнаго креста"[10] (14 сентября) (468). Расстояние от Москвы до Твери (как следует из Хождения) — 180 верст, следовательно, посольство двигалось со скоростью 30 верст в день. Расстояние же в 430 верст между Тверью и Новгородом (300 из них — водным путем) преодолели за 15 дней, и ско-

рость передвижения по суше в среднем была той же самой. Эта же точность, с которой описывается путешествие, позволяет выявить и некоторые несоответствия, появившиеся, возможно, в результате так называемой "фигуры умолчания", о причинах возникновения которой мы можем только догадываться, либо же, что скорее всего, по чистой случайности — ошибки автора или переписчика. Итак, в Новгороде, если верить автору Хождения, митрополит пробыл 7 дней. Можно предположить, что в Псков путешественники отправились 14 октября, а приехали только через 2 месяца (!) — "месяца декамвриа на память святаго отца Николы" (6 декабря) (468), хотя расстояние между Новгородом и Псковом, как сказано в древнерусском сочинении, также равняется 180 верстам. Даже если учесть, что погодные условия в сентябре были гораздо лучше, чем во второй половине осени[11], все равно 6 дней и почти 2 месяца — разница слишком большая, чтобы остаться "просто" незамеченой. Скорее всего митрополит пробыл в Новгороде дольше, чем зафиксировано в древнерусском памятнике. Вероятно, срок в 7 дней появился на месте реального — 7 недель, и это весьма вероятно. Если митрополит пробыл в Новгороде 7 недель, как мы предположили, то выехать из города он должен был в конце ноября или самом начале декабря, что вполне согласуется с датой его приезда в Псков. Это было бы логично и с точки зрения здравого смысла, так как именно октябрь и ноябрь являются самыми неблагоприятными для путешествий месяцами по погодным условиям. В конце ноября, когда, вероятно, выпал снег, можно было без особых затруднений двигаться дальше.

Такое же странное несоответствие можно заметить и в той части "Хождения", где говорится о пребывании в Риге: "А приеха в Ригу до обеда, месяца февраля отца Сидора... И ту был господинъ 8 недель" (470). Если считать 8 недель от 4 февраля, то получается, что выехать посольство должно было 1 апреля. Согласно "Хождению" дата выезда из Риги — 5 мая. Интересно, что ошибок в датах отбытия из одного места и прибытия в другое быть скорее всего не может, так как все они обозначены не только числами календаря, но и церковными праздниками. И с точки зрения логики дата 5 мая, конечно же, кажется более приемлемой: вряд ли митрополит стал бы выезжать за границу накануне Пасхи, которая в том году была 13 апреля, да и передвигаться морем в начале апреля, наверное, было еще слишком рано. Видимо, и в этом случае следует предположить намеренную или случайную ошибку в указании на срок пребывания митрополита в Риге. Кажется, что объяснить непреднамеренность ошибки можно достаточно просто: при переписке вполне можно было заменить цифру 13 (ГІ) на "и восьмеричное" (Н).

В целом же числа (расстояния, сроки, денежные суммы) оставляют впечатление подробного делового реестра[12]. Мы точно знаем, сколько денег получил митрополит в разных русских городах, сколько у него было возов, которые следовали отдельно от митрополичьего поезда, сколько стоили боров, гусь или курица в Ферраре, сколько диких животных было в зверинце Флоренции, сколько монахов находилось в монастыре на реке "Рна"[13]. Особенный интерес, на наш взгляд, заслуживают даты. Автор точно и скрупулезно отмечает даты приезда и отъезда митрополичьего посольства в различные города, но только в первой части памятника, когда описывается путешествие по территории Руси. Это, видимо, объясняется тем, что автор связывает даты с православными праздниками. По мере продвижения на Запад эта черта исчезает, поскольку актуальность такого способа определения даты понижается. Уже во время пребывания русских в Ферраре, а потом во Флоренции автор обращает внимание читателя лишь на даты заседаний собора, никак не связывая их с православным календарем. Поэтому разбитая на даты первая часть "Хождения"[14] более напоминает дневник по структуре. "Западная" часть, то есть рассказ о пребывании в других странах по пути на собор, меньше связана с исчислением времени. "Дневниковость" ей придают другие черты — спонтанные переходы от одной темы к другой, что, как нам кажется, свидетельствует о том, что текст не был написан в одно время, к нему все время возвращались, дополняя новыми сведениями и впечатлениями.

Характер деловых записок носит произведение и в той его части, где рассказывается о соборе: автор не передает ни сути дискуссии, ни основных решений по обсужденным вопросам, не приводит ни эмоциональных, ни прагматических оценок происходящего. Зато читатель точно знает "программу" (но не "стенограмму") работы собора: количество и имена всех участников (с указанием должности и "места работы"), даты и места проведения заседаний. Чуть более подробно сказано только о первом и последнем заседаниях: "Въ вопросех бывшим тремъ митрополитом, въ ответехъ ефесскый Марко, руский Исидор, никейский Висарионъ" (478); "Месяца иулиа въ 5 собору бывшему велику, и тогда написаша грамоты събора их, како веровати въ святую троицю, и подписа папа Еугений и царь греческый Иоанъ, и вси гардиналове, и митрополиты подписаша на грамотах коиждо своею рукою" (484). Таким образом, читатель может познакомиться только с внешней, "протокольной" стороной событий.

Даже буря на море, которая застала путешественников на пути из Риги в Любек, описана скорее по-деловому. Это происшествие не толкуется автором как наказание или предупреждение. Причины возникновения бури и тьмы не указаны. Интересно отметить, что автор говорит о вполне реальной опасности ("и ту бо островъ Свитскылих камены, преборы и разбои великиа" — 472), когда корабль

во тьме стоял на месте. Сама буря, хотя в ней есть нечто таинственное ("напале на нас буря не ветреным делом" — 472), описана лаконично и по-деловому: "ино корабль волнами покрывашеся, а градцу верховнему в валех бывшу" (472). В этом эпизоде сохранились только немногие мотивы, характерные для провиденциального толкования событий, но они кажутся не развернутыми, лишь намеченными или упомянутыми, как, например, таинственность бури. Конечно, путешественники спасаются молитвой, но и здесь есть какая-то недоговоренность. Немцы обвиняют православных в том, что буря и тьма возникли из-за них, но не говорят этого вслух, а "ропщут": "Не нас ради сиа быша, но христиан ради" (472). Конфессиональный конфликт ("не нас ради, но христиан") намечен, но не развивается: немцы, придя к православным, просят их помолиться вместе с ними.

На "дневниковый" и деловой характер текста указывают, на наш взгляд, так называемые "швы" между различными темами, т.е. отсутствие логических связей между различными кусками текста и их тематическая разнородность[15], о чем уже упоминалось выше. Например, сразу после сообщения о подписании унии говорится о шелковичных червях ("В том же граде видехом черви шолковыя, да и то видехом, как шолкъ той емлють с нихъ" — 484); после описания башни на папском дворе следует: "И в том же граде ясти купихом: яловица 29 золотых, боров пять золотых.." (480); впечатления о Флоренции передаются таким образом: "А погребение же умерших тех старцевъ въ устроеных тех монастырехъ, и гробы их, новоумершаго старца въкладают, а ветхыа кости выимают, и кладут в костеръ, и на них смотрят, поминают час смертный. В том же граде делают камки и аксамиты съ златом". (482). Думается, что автор старался фиксировать все впечатления, которые так или иначе могли бы быть полезны с точки зрения делового описания Запада.

В целом же западный мир предстает в "Хождении" как мир каменный, водный, "инженерный", большой. Разумеется, понятно, что технические новшества (фонтаны, водопровод, мельница, канал, часы с ангелом), диковинки (зверинец, горы, шекловичные черви, кипарисы), каменные сооружения (храмы, дома, мосты) — все то, чего не было на Руси, поражает воображение и обращает на себя внимание древнерусского человека. Но автора "Хождения" удивляют также размеры и количества всего на Западе: "Град же бе Юриев каменъ, **велик**... церкви же бе **многы** и монастыри **велици**" (470); "...и монастыри в нем велми **чюдны и силни**. И товара в нем всякаго **полно**" (472); "Он же поиде, и показаша ему съсудовъ священных **множество неизчетенно** и риз драгых златых **множество** с камением драгым и съ жемчюгом" (472); "И той град **величеством вышьши** тех градовъ прежних" (474); "И посреди града того течет река **велика и быстра велми**, именем Рна; и устроен на реце той

мост каменъ, **широк велми,** и съ обе страны моста устроен полаты" (482); "И есть во граде том божница устроена велика, камень моръморъ белъ, да чернъ; и у божницы тое устроен столпъ и колоколница, тако же белы камень моръморъ, а хитрости ея недоумеетъ умъ наш; и ходихом в столпъ той по лестнице и **сочтохом степеней 400 и 50"** (484) и т.д. Даже в описание больницы при храме автор не забывает упомянуть число (в данном случае явно преувеличенное): "Есть же во граде том божница велика и есть в ней тысящу кроватей" (482). В рассказе об исцелениях чудотворной иконы акцент снова делается не на самих легендах, которые, вероятно, рассказали русским гостям, а на количестве исцеленных (6 тысяч). Более того, в "Хождении" нет описания иконы ("икона чюдотворна, образ пречистыа божиа матери" — 482), но зато читатель узнает о восковых изображениях исцеленных людей — "яко живи стоят" (482). Разумеется, определяющей чертой всех хождений являются восторженные описания того, что кажется удивительным, необычным, но церковный характер хождений в Святую Землю определяет и характер впечатлений — авторы сосредоточены на описаниях святынь и храмов. В "Хождении за три моря" Афанасия Никитина все настолько необычно, что поражают не размеры, а образ жизни людей, их вера, привычки, вещи. Такое восхищение от размеров увиденного встречается, пожалуй, только в "Хождении во Флоренцию".

Создается впечатление, что автор практически не общается с людьми тех стран, в которых он побывал. Разумеется, это скорее всего не так, но в тексте нет рассказов о встречах, разговорах с людьми, пересказов местных историй и легенд (исключением является лишь рассказ о Понтии Пилате). В древнерусских хождениях (см., например, "Хождение игумена Даниила" или "Хождение Стефана Новгородца") легендарные и исторические рассказы занимают довольно большое место. Вероятно, это объясняется тем, что данные сочинения носили дидактический и просвещенческий характер и были связаны с православными или общехристианскими святынями. В "Хождении на Флорентийский собор" интерес к чужой истории (местной, а не общехристианской, библейской) также отсутствует, поэтому и материала для рассказов не находится. Наряду с тем, что автор очень внимателен ко всяким новшествам, техническим усовершенствованиям, товарам, ценам, делает весьма тонкие замечания о языках ("и в тех градех живут хвратяне, языкъ с руси, а вера латыньская" — 488; "Аламанская земля, то есть не инаа вера, ни ины язык, но есть едина вера латиньская, а языкъ немецкий же, но разно, яко и русь сербы, тако и оне с немци" — 476), он практически не интересуется людьми, их образом жизни (даже попадая в монастыри, автор описывает в одном случае одежду монахинь, а в другом обряд погребения)[16]. Люди в тексте "Хождения" появляются обычно в виде толпы: "И ту празновахом праздникъ святых апо-

столъ Петра и Павла, и ту видехом: ходили съ кресты по граду **300 попов"** (476); "**Старцев** же в нем **40**, житие же их неисзходно из монастыря никогда же, ни миряне к ним не ходят николи же" (482); "Месяца того же въ 6 служил обедню папа Еугений опресноком въ соборной божнице въ имя пречистыя Богоматере, а с ним **гардиналовъ 12, а бискупов 93, опричь каплонов и диаконов. <...> Народу же толику ту сущи, чтобы их пущали, то бы много задушенных людей было..."** (484). В тексте упомянут единственный эпизод общения путешественников с конкретным человеком — игуменом монастыря святого Николы. Но даже здесь виден какой-то "хозяйственно-численный" интерес — игумен в исключительно бытовом плане рассказывает о том, как привезли мощи святого. О самих мощах сказано как будто между прочим: "От Бара града слали венетяне 100 катаргъ, да 3 корабли с житом, и взяли мощи" (488). Видимо, эпизод разговора с игуменом, сознательно или неосознанно, присутствует в "Хождении" потому, что речь идет о святыне, почитаемой и православной церковью. Католический же мир удивителен, но чужд автору, и общение с ним передается только в форме собственных впечатлений. Более того, очень часто древнерусский книжник пытается "объективизировать" свой рассказ, употребляя вместо форм "я/мы видел/видели" обороты типа "там есть".

Главное, что "есть" на Западе,— это города. Автор говорит и о полях, горах, холмах, садах, морях, но нигде читатель не встречает развернутого пейзажа. Красота ландшафта не поражает русского путешественника. Горы заслуживают описания не потому, что красивы, а потому, что велики и снег на вершинах летом не тает: "Горы же те не ту суть, но от Чернаго моря пошли даждь и до белаго моря, яко зовутся поясъ земный, камены. Толико жо высоци суть, облаци вполь их ходят, и облаци от них ся взимают. Снези же лежат на них от сотворениа горъ техъ; лете же варъ и зной велик в них, но снег же не тааше" (478). Деревья тоже не вызывают эстетических переживаний — они не красивы, а "чюдны", то есть такие, каких на Руси не бывает (хотя автор и старается описать их по возможности более понятно для соотечественника, сравнивая их с тем, что русскому читателю хорошо известно): "Ту же видехом древие кедры и кипарисы; кедръ как руская сосна, много походило, и кипарис корою яко липа, а хвоею яко ель, но мала хвоя кудрява, мякка, а шишки походили на сосновую" (482). Природа не является самоценной, она как бы только дополняет городской пейзаж: "И видехом град велми чюден, и поля бяху, и горы невеликы, и садове красны, и полаты велми чюдны, позлащены връхы, и монастыри в нем велми чюдны и силни. И товара в нем всякаго полно" (472).

Итак, проанализировав картину западного мира, какой она предстала перед читателем XV в. в одном из первых произведений, це-

ликом посвященном этой теме и написанном человеком, побывавшим в "латинских странах", мы можем заметить, что русский путешественник писал прежде всего деловой отчет о поездке, который, как нам кажется, принял форму путевого дневника. Этим объясняется разрозненность впечатлений, мгновенные переходы от темы к теме, от описания к описанию, скрупулезность в упоминании чисел, названий и имен. Древнерусский книжник поразился размерам, техническим и архитектурным новшествам Запада и практически остался равнодушным к истории, природе, людям тех стран, в которых побывал.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Эти памятники были известны исследователям еще в XIX в. и до сих пор продолжают привлекать внимание исследователей: Горский А.В. История Флорентийского собора. М., 1847; Павлов А.С. Критические опыты по истории древнейшей греко-римской полемики против латинян. М., 1878; Попов А.Н. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI–XV вв.). М., 1875; Делекторский Ф.И. Критико-библиографический обзор древнерусских сказаний о Флорентийской унии // ЖМНП, 1895, июль С. 131–184; Он же. Флорентийская уния и вопрос о соединении церквей в Древней Руси // Странник, 1893. С. 253; Щербина А.Д. Литературная история русских сказаний о Флорентийской унии. Одесса, 1902; Прокофьев Н.И. Русские хождения XII–XV вв. // Ученые записки МГПУ, № 363. Литература Древней Руси и XVIII в. М., 1970. С. 3–364; Мощинская Н.В. Об авторе "Хождения на Флорентийский собор" в 1439–1441 гг. // Там же. С. 288–300; Она же. "Повесть о осьмом соборе" Симеона Суздальского и "Хождение на Ферраро-Флорентийский собор" Неизвестного Суздальца как литературный памятник середины XV века (Текстология идеол. тенденции и стилевое своеобразие). Автореф. дис. канд. фил. наук. М., 1972. Ранчин А.М. Описание западных земель в "Хожениях" на Форраро-Флорентийский собор // Древняя Русь и Запад. Научная конференция. Книга Резюме. М., 1996. С. 112–116. Большой вклад в изучение этого цикла памятников внесла Н.А.Казакова (см. серию ее статей в ТОДРЛ — ТТ. XXV–XXXII, а также монографию "Западная Европа в русской письменности XV–XVI вв.". Л., 1980).

[2] Опубликовано: АИ, Т. 1. С. 71–75.

[3] Известие это сохранилось в "Житии Сергия Радонежского" Пахомиевой редакции. Отдельно опубликовано А.Н.Поповым: Попов А.Н. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI–XV вв.). М., 1875. С. 340–344.

[4] Также опубликовано А.Н.Поповым: Попов А.Н. Историко-литературный обзор... С. 360–395.

[5] Ср. высказывание Н.В.Мощинской о социальном статусе автора Хождения: "Есть основания предполагать, что автор хождения был не чиновник архиерейского двора, который вел образ жизни мирянина, а скорее духовное лицо, ведающее хозяйственнбой жизнью" (Мощинская Н.В. Об авторе "Хождения на Флорентийский собор" в 1439–1441 гг... С. 295).

[6] Казакова Н.А. Первоначальная редакция "Хождения на Флорентийский собор" // ТОДРЛ. Т. XXV. М; Л., 1970. С. 60–77; Она же. Хождение

во Флоренцию 1437–1440 гг. // ТОДРЛ. Т. XXX. М.; Л., 1976. С. 73–94.

[7] Прокофьев Н.И. Русские хождения XII–XV вв. ... С. 197.

[8] Ср. наблюдение Н.И.Прокофьева: "Автор избегает прямых суждений об Исидоре, возможно, потому, что вел записи по его повелению" (Прокофьев Н.И. Русские хождения XII–XV вв. ... С. 203).

[9] Разумеется, здесь нельзя отрицать влияния "Хождения игумена Даниила", ведь именно там автор указывает расстояния в верстах между разными пунктами своего маршрута, указывает размеры, описывая увиденное ("Есть же сице Гробъ Господень: яко печерка мала у камени сечена, дерцы имущи малы, яко можетъ человекъ влести на колену поклоньса. Възвыше же есть мала, всямокачна 4 лакотъ и в длину и в ширину. И яко влезуче в пещерку ту дверцами малыми, и на десней руце есть яко лавица засечена в томже камени пещерьнемъ, и на той лавице лежа тело Господи нашего Исуса Христа. Есть ныне лавица та святая покрыта дъсками мраморяными. Суть на стране проделана оконца 3 кругла, и теми оконцы видиться святый тъ камень, и туда целуютъ вси христиане. Висит же в Гробе Господни 5 кандил великих с маслом, и горят беспрестани кандила свята день и нощь. Лавица же та святаа, идеже лежало тело Христово, есть в длину 4 лакот, а в ширину 2 лакти, а възвыше полулакти" — Цитируется по изд.: Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4. СПб., 1997. С. 36). Разница в использовании чисел (расстояний, размеров и т.д.) заключается, на наш взгляд, в том, что Даниил пытается помочь читателю представить то, о чем рассказывается, автор же "Хождения во Флоренцию" составляет отчет об увиденном, где числам отводится самостоятельная роль — свидетельства документальности повествования.

[10] "Хождение во Флоренцию" цитируется по изданию: ПЛДР XIV — середина XV в. М., 1981. С. 468–493. Далее страница издания приводится в скобках в тексте статьи.

[11] Среднюю скорость движения посольства по пути на собор удается просчитать с достаточно большой долей вероятности. Как по территории Руси, так и территории Европы путешественники двигаются со средней скоростью около 30 километров в день по суше и 70–80 километров в день по морю.

[12] Исследуя расхождения в датах и числах между двумя памятниками ("Повестью об осьмом соборе" Симеона Суздальского и "Хождением на Флорентийский собор"), Н.В.Мощинская предположила, что они были вызваны различными целями написания сочинений: если у Симеона Суздальского расстояния и даты "носили скорее обобщающий характер", то в Хождении они имели самостоятельное значение (Мощинская Н.В. Об авторе "Хождения на Флорентийский собор" в 1439–1441 гг.... 1993. С. 293–295).

[13] В целом тяга к хозяйственности, перечислениям, деловым отчетам внутри книжных сочинений была, видимо, свойственна некоторым авторам XV в. (см., например, главу о писателях этого времени в книге А.С.Демина "Художественные миры древнерусской литературы". М., 1993. С. 101–120).

[14] Отметим, что именно в XV веке в древнерусской литературе появляется первый настоящий дневник, то есть произведение целиком организованное по принципу ежедневных последовательных записей — "Записка о смерти Пафнутия Боровского" инока Иннокентия.

[15] Разумеется, главной логической связкой во всех хождениях является маршрут путешественников, но в других хождениях различные эпизоды и темы

более связаны между собой рассказом о действиях героя-рассказчика (как в "Хождении Стефана Новгородца" или "Хождении за три моря" Афанасия Никитина). В "Хождении игумена Даниила" логика развития повествования подчинена созданию наиболее полной картины Святой Земли. На фоне этих жанровых закономерностей "Хождение во Флоренцию" представляется произведением, где описания подчинены не внутренней логике, а внешней форме записок-дневника, к которому регулярно возвращаются, чтобы занести то или иное новое впечатление.

[16] Здесь видна большая разница в сравнении, например, с "Хождением за три моря" Афанасия Никитина, где автор много пишет о людях, рассказывает о встречах с ним. Это, видимо, обусловлено различным положением русских путешественников и их целями: официальный статус при посольстве митрополита у автора "Хождения во Флоренцию" и соответственно задача написания делового, по возможности объективного, отчета о поездке и положение частного лица Афанасия Никитина, заметки которого также носят более или менее личный характер.

А.И.Филюшкин

МОДЕЛЬ "ЦАРСТВА" В РУССКОЙ СРЕДНЕВЕКОВОЙ КНИЖНОСТИ XV–XVI ВВ.

В исследовательской литературе государственный строй России принято определять как "монархию", принимающую различные формы: "великое княжение", "царство", "империя". Тем самым для определения типологии политического устройства используется категориальный аппарат, разработанный преимущественно на западноевропейском историческом материале и правовых теориях. На наш взгляд, это не позволяет получить адекватное представление о феноменологии высшей власти в России (особенно о системе отношений "власть — общество", об ее трактовке в отечественном менталитете). Необходимо обратиться к национальным концепциям власти, отраженным в памятниках отечественной общественно-политической мысли, а также в фольклоре. Настоящая работа посвящена попытке реконструировать модель "царства" в русском средневековом менталитете (XV–XVI вв.).

Российское царство (и в понятийном, идеологическом, и в институциональном плане) имело два источника: "царство" (ханство) Золотой Орды и византийское православное царство (империя). И тот, и другой компонент наложили серьезнейший отпечаток и на типологию верховной власти в России, и на ее восприятие в общественной мысли.

После установления ига власть хана Улуса Джучи ("царя" в русских летописях, отличаемого ими от общемонгольского хана — "каана") разрушила русскую систему отношений "власть — подданные". В Киевской Руси в ее основе лежал принцип старейшинства во всем роде Рюриковичей, вытесняемый в удельной Руси принципом старшинства внутри отдельных княжеских династий. Социально-политическое устройство, несмотря на ряд специфических черт, имело черты феодального вассалитета с его правами и иммунитетными привилегиями.

Иго нанесло удар по обеим частям системы. Получение ханского ярлыка на великое княжение теперь напрямую не зависело от родовитости претендента на этот ярлык. Над русскими князьями появилась инстанция ("царь"), которая не считалась ни со старшинством, ни с родовыми правами. Одновременно, согласно наблюдениям В.Б.Кобрина и А.Л.Юрганова, происходит переход от вассалитета к

подданству — министериалитету[1], при котором все подданные становились как бы холопами государя (что позже нашло выражение в знаменитой формуле Ивана Грозного: "Жаловать своих холопов вольны, и казнить вольны же").

Ослабление Орды и происходившее параллельно складывание Российского централизованного государства ликвидировало источник этой новой системы отношений, но не саму систему. Как бы вакантными оставались ее важнейшие компоненты. Это, во-первых, понятие зависимости великокняжеской (и, главное, княжеской) власти от "царской" инстанции. Наиболее рельефно данный аспект отражен в Никаноровской летописи: "От цареи тои Золотой Орды начало нашея Русския земли: великое княжение принимали... все княжения великих князей, которые ныне во области Московского государства. И те все великие князи... ездили в тое Золотую Орду для всякие справы и начальства, и те ордынские цари давали им свои ярлыки за своими печатями и руками своими подписывали"[2].

Во-вторых, преодолеть этот вековой комплекс неполноценности можно было только одним способом: побить былых господ и самим стать "царством". Событием, символизирующим историческую победу Руси над Ордой и над игом, стало взятие Казани 1552 г., названное "всемирной победой" над "презлым царством сарацинским"[3]. Примечательно, что в целом ряде памятников это взятие рассматривается либо как прямое следствие принятия Иваном IV титула царя (например, у Курбского[4]), либо же дата принятия титула смещена и напрямую связывается с завоеванием "татарского царства" (Хронограф Сергея Кубасова[5], "Казанский цикл" в фольклоре):

Он (Иван IV — А.Ф.) и взял с него (татарского царя Семиона-Едигея — А.Ф.) царскую корону,

И снял царскую перфиду,
Он царский костыль в руки принял.
И в то время князь воцарился,
И насел в Московское царство,
Что тогда-де Москва основалася,
И с тех пор — великая слава[6].

Симптоматично, что одновременно с ликвидацией "царской" (ханской) власти над Русью Иван III принимает титул "государя всея Руси" (который был в Европе расценен как титул "короля", с протестом против чего тут же выступило Великое княжество Литовское). С 1470-х гг. Иван III и Иван Иванович Молодой в договорах с Ливонией начинают именоваться "царями", а в новгородско-шведских переговорах Иван III назывался "кайзером". В 1498 г. происходит первое в русской истории венчание на великое княжение Дмитрия-внука (его церемониал имел сходство с византийским императорским венчанием). Именно с 1490-х гг. в качестве государственной символики на Руси стал применяться императорский двух-

главый орел[7]. Иван III называл себя царем в грамоте 1484 г. в Кафу к "жидовину" Захарее Скарье; в 1490-е гг. титул "царь" применительно к Московскому правителю употребляется в некоторых документах европейской политики[8].

Однако несомненно, что ни Иван III, ни Василий III стать реальными царями не могли из-за отсутствия на Руси идеологического обоснования царства. Ни калька с византийских порядков (в значительной степени — чин венчания Дмитрия-внука), ни тем более "царство" — ханство послужить основой для этого не могли. Поэтому в первой половине XVI в. происходит интенсивное оформление понятия "царства" как в официальной идеологии, так и в общественном сознании.

В его основу была положена концепция православного царства, разработанная в Святом писании. Царь трактовался как носитель абсолютной независимости, всецелой полноты и безграничного величия власти. Поэтому в высшем смысле Бог понимался как Царь, как высочайший, верховнейший правитель[9]. Первым образом царской власти на земле считается отец — глава семейства, его власть над родными имеет Божественное происхождение[10]. Когда умножаются семейства, возникают племена, множатся племена — возникают державы, государства. Они необъятны для власти отеческой, и Бог дает этой первоначальной власти облик Царя, наделяя его высшей, державной силой[11]. Поэтому все Цари — наместники Бога на земле. Царь вступает в свои права через особый обряд, обладает знаками своей власти, его особа священна. Однако, чтобы оправдать милость Господа, царь обязан выполнять властные функции: защищать народ от внешних и внутренних врагов, устанавливать законы и назначать местных правителей, быть стойким хранителем веры, служить нравственным примером для своих подданных, быть носителем Истины, Правды, Божественной справедливости[12].

Православная концепция царства имела существенное отличие от западноевропейской трактовки "королевства". Хотя король и считался помазанником Божьим, прямым наместником Бога на земле был Римский Папа. Король же в большей степени являлся "самым главным феодалом", носителем светской власти. Понятие же "православного царства" базировалось на идее апостола Павла: царь есть прямой наместник Бога на земле. "Всякая душа властем предержащим да повинуется. Несть бо власть, аще не от Бога: сущие же власти от Бога учинены суть. Тем же противляися власти, Божьему велению противляется, противляющийся же себе грех преемлют"[13]. Эта норма была заложена даже в гл. 5 "Домостроя" — этого устава бытовой жизни, созданного Сильвестром в 1546—1553 гг.[14].

Отсюда на Руси любое выступление против власти считалось выступлением против Бога. Поэтому любой, который не желает слепо

следовать произволу правителей,— грешник. В этом, кстати, кроется одна из причин того, что принципы отстаивания собственной воли, достоинства, личной чести перед лицом власти и государя в русском обществе не получили значительного распространения. Они чаще всего были связаны с элементами либо полууголовными (типа "бунташных людишек"), либо морально нечистоплотными (Курбский, Котошихин), либо принимали форму религиозной оппозиции власти (ереси, старообрядцы, легенда о Петре I — антихристе).

Особую остроту проблеме конституирования именно "**православного царства**" придавала международная обстановка. После Флорентийской унии 1439 г. и падения Византии в 1453 г. Россия осталась единственной в мире сильной независимой православной страной: "А иного (кроме Русского — А.Ф.) царства волнаго и закона христианскаго греческаго нету, и надею (надежду — А.Ф.) на Бога держат во умножение веры християнской на то царство руское, благовернаго царя рускаго" (И.С.Пересветов)[15]. Это осознание себя последними носителями Божьей воли и единственно правильной веры порождало особое чувство ответственности перед Богом и миром за судьбы православия. В источниках русский народ начинает называться "Новым Израилем", т.е. новым богоизбранным народом. Согласно исторической концепции Ветхого Завета, возвышение Израиля наступило с появлением у него царей. Таким образом, перед Россией вставала настоятельная нужда в Царе-защитнике веры, Царезавоевателе бусурманских ханств (царств), Царе-устроителе жизни народа по правде и справедливости, Царе, аналогичном царям древнего Израиля.

Недаром в "Степенной книге" (ок. 1563 г.) проводятся прямые параллели со святым писанием: 1-ая усобица князей в Киевской Руси приравнивается к Каинову братоубийству, семя Владимира называется семенем "Нового Израиля", а сам он сравнивается с Давидом, Ярослав Мудрый — с Соломоном. Князья Даниил Александрович и Всевлод Юрьевич уподобляются пророку Давиду, а Иван III — Иисусу Навину[16].

Интенсивное идеологическое оформление царства шло в первой половине XVI в. в иосифлянской среде. Важнейшую роль в нем сыграли "Послание" Спиридона — Саввы (1511—1523 гг.) и "Сказание о великих князьях Владимирских" (1-ая редакция — до 1527 г.). В них приводились две политические легенды, обосновывающие права русских правителей на царский титул. В первой говорилось о прямом родстве Рюриковичей с императорами Древнего Рима через некоего Пруса (родственника Цезаря Августа), которого римский император поставил править областью, позже по его имени названной Пруссией. От Пруса произошел Рюрик, призванный Гостомыслом в Новгород на княжение[16].

Второй легендой был рассказ о присылке Владимиру Мономаху из Византии царских регалий и венчании его на царство митрополитом Неофитом[18]. В середине XVI в. обе легенды были включены в качестве официальной версии русской истории в важнейшие официальные документы — "Чин венчания на царство", "Государев Родословец", "Степенную книгу". Они приводились иностранными послами в качестве доказательств прав Ивана IV на царский титул[19].

Идеологическими концепциями первой половины XVI в. подчеркивалась необходимость скорейшего установления царства на Руси. В "Слове, пространно излагающем, с жалостью, нестроения и бесчиния царей и властителей последнего, сего века" Максима Грека (ок. 1530-х гг.) царство изображено в виде поруганой, скорбной, плачущей женщины, имя которой — Василия (от греч. "βασιλεο", т.е. царство). Она окружена дикими зверями — львами, медведями, волками и лисицами. Невзгоды ее нельзя передать, недуги ее немыслимы. Правители опозорили ее, ввергли в бедствия и болезни, но получили возмездие от всевышнего за свое безумие[20]. С будущим царем — Иваном IV — в обществе, несомненно, связывались большие надежды. В нем видели избавителя от всех этих бедствий. Способом преодоления "неустроения" на Руси считали прежде всего учреждение истинного православного царства.

Иван IV венчался на царство 16 января 1547 г. Чин его венчания несет в себе очень объемную информацию о трактовке царства в русском средневековом обществе. В нем заложена идея, что царство — это гармоничный мир, управляемый Богом и царем. Именно "мир всем" провозглашал митрополит после наложения барм[21]. В поздравлении и провозглашении многолетья царю, идущих от разных слоев населения, выражалось единение перед престолом всех сословий.

Обязанности царя и связанные с ним надежды очерчивались в обращенной к государю речи митрополита: "...и вдаст тебе Господь в деснице твоей скипетр царствия, и посадит тя на престоле правды (Sic! — А.Ф.), и оградит тя всеоружеством святаго Духа, и утвердит мышцу твою и покорит тебе вся языки варварскыя браням хотящая, и всеет Господь в сердце твоем страх свой и еже к послушным милостивное, и соблюдет тя Господь в непорочней вере... да судиши люди твоя правдою и нищих судом, да восидает во днех твоих правда, множество мира, да в тихости твоей тихо и безмолвно житие поживем во всяком благочестии и чистоте, да зде добре и богоугодне пожив наследник будеши небесного царствия со всеми святыми православными цари". Царь был обязан быть милостивым, заботиться о вере и о церкви, беречь подданных, награждать их за службу, и защищать христиан ("соблюдати стадо его (Христа — *А.Ф.*) от волков невредимо")[22].

Данные правила "царского" поведения не были официозной декларацией. Именно так воспринимали права и обязанности царя представители самых различных слоев русского общества. Перечисление многих из них мы можем обнаружить в памятниках официальной церковно-идеологической мысли ("Степенной книге")[23], произведениях, вышедших из-под пера представителя княжеско-боярской аристократии (напр., А.М.Курбского в "Истории о великом князе Московском")[24], в трудах простого "служилого" воинника (И.С.Пересветова)[25]. Сходные моменты можно встретить и в фольклоре (об отражении облика царя Ивана в народных сказаниях речь пойдет чуть ниже).

В случае выполнения царем своих обязанностей он будет после смерти "с Христом царствовать" (из речи к государю митрополита Макария)[26]. А с ним и его подданные получат возможность попасть в Царствие небесное. Царь, таким образом, выступает в качестве проводника России и российского народа в Царство Божие.

Этот путь государя предопределен заранее, на нем лежит печать Богоданной судьбы, своеобразного рока. В качестве символа этой предопределенности во время ритуала венчания царь должен был пройти уготованным "царским путем", который хранят его "чиновники". Они же берегут царские регали, чтобы их не осквернил прикосновением "никто от простых человек"[27]. Интересно, что после обряда венчания на царство государь должен был 8 дней не умываться и не снимать платья. Для личных нужд ему выдавался специальный "платок для утирания".

Путь царя завершался на царском месте. После ритуала народу дозволялось его обдирать, чтобы каждый взял "на честь" царского постановления[28].

Существование царства непременно увязывалось с "царствующим градом" (ср. русское название Константинополя: Царьград). При Грозном им была объявлена Москва, хотя существовали проекты: перенести царствующий град в Нижний Новгород (И.С.Пересветов), а Москву оставить просто центром великого княжения[29].

При церемониале особо подчеркивалась связь поставления на царство с православием и церковью. В летописях говорится, что Иван IV венчан на царство Макарием, митрополитом всея Руси. По сравнению с чином поставления Дмитрия-внука (1498 г.), в 1547 г. в процедуре резко возросла роль митрополита, царского духовника (нес на процедуре крест для царской присяги и "царский сан" на золотом блюде)[30]. После начального проявления своей царской сущности — покорения Казанского ханства — в свежесожженной Казани Грозный в первую очередь велит строить православные храмы как символ торжества православного царства, причем сам носит для них бревна[31].

В концепции царства в середине XVI в. были разработаны еще три аспекта: эстетический, дидактический и футурологическо-религиозный.

В эстетической мысли (образность которой была в значительной мере основана на Святом писании) царство сравнивалось с райским садом, а его правители — с деревьями, корнями, ветками. В "Степенной книге" говорится, что русские правители — это "райские древеса", от Бога насажены, и сам сад "благоухания исполнен, велик же и высоковерх". Удельных князей книга именует "корене доброплодная и многорасленная и неуведаемая ветвь царского изращения плодоносное семя русских самодержателей"[32]. Примечательно, что эту символику использует и Иван Грозный (в 1-ом послании Курбскому). Он сравнивает царство с деревом и, возмущаясь усобицами князей (т.е. корней, ветвей), пишет: "Каго убо может древо цвести аще корени суху сущу!"[33].

Данный аспект интересно, опять-таки, сравнить с христианской средневековой теологией. В ней хорошо орошенный сад и сад безводный, высохший служили символами Божественного благословения и Божественного проклятия. Устройством садов распоряжались прежде всего цари (sic! — *А.Ф.*)[34]. Прообразом сада являлся Рай, Райский (Эдемский) сад[35]. Примечательно, что сад являлся образцом счастливого будущего для Нового Израиля[36] (ср. в источниках того времени наименование русского христианского народа "Новым Израилем"). Он также выступал символом подчинения, упорядочивания природы (как бессознательной стихии), что опять-таки согласуется с выявленными нами функциями царства: установить порядок, ввести "правду" и совершенное устройство в неорганизованной и из-за этого потрясаемой бедствиями стране.

Важную роль играет и образность, связанная с деревьями. Цветущие, покрытые листвой, плодоносящие деревья символизируют Богоугодных людей. Им противопоставляются высохшие деревья как образ Богонеугодного и преступного человека[37] (ср. сравнение Иваном Грозным князей-крамольников с высохшими деревьями). Кроме того, христианский символизм видел в дереве "ось, связывающую различные миры", прежде всего землю (мирскую жизнь) и небо (жизнь небесную)[38]. В данном смысле дерево перекликается с другими подобными символами (лестница, гора). Эта символика напрямую связана с главной функцией православного царя — возвести Россию в Царствие Небесное.

Взгляды русских средневековых мыслителей на православное царство, его значение и этапы его становления на Руси несли в себе сильный элемент дидактизма. Особенно четко это видно в "Степенной книге". В "Житии Ольги" (предваряющем книгу), автором которого, по-видимому был один из главных идеологов и моралистов середины XVI в. поп Сильвестр[39], приводится любопытная

антитеза. Русь описывается сперва как дикая страна, в которой обитало "множество поганых людей, кумиробесия тьмой помраченных, иже бяху яко дивии зверие". Христианство в нее принесла Ольга, причем автор "Жития" подчеркивает, что "якоже древле от жены преступление бысть, последи же от жены и спасение бысть". Женщина, по Святому писанию, погубившая человечество первородным грехом, спасла Русь, вдохнув в нее дух благочестия (Господь "первие благоволи вдохнути благодать свою в душу немощнейшего сосуда женского состава")[40]. Помимо чисто литературного приема, здесь ясно видна выдвигаемая Сильвестром претензия на "особый путь", исключительность способа обращения Руси в христианство, сопровождаемое утверждением самодержавия (приводятся многочисленные примеры "самодержавного" поведения Ольги).

Большое распространение получила идея пути (ср. с "царским путем" в "Чине венчания"). Началом его служит отречение либо от родных, либо от каких-то важных дел во имя достижения конечной цели этого пути. Этой целью обычно является свершение духовного или державного подвига (например, путешествие Ольги в Царьград)[41]. Вообще для "царственных" героев дидактической литературы характерна "рывкообразность" действий: в какой-то момент (обычно под влиянием Божественного видения или наставления советников) он как бы пробуждается от статического состояния и совершает ряд подвигов. Данный прием прослеживается практически во всех памятниках общественно-политической мысли, посвященной "царской теме" ("Сказание о князьях Владимирских", хронографах, летописях, сочинениях И.С.Пересветова, "Степенной книге" и др.).

При описании подвигов правителей часто встречается мотив случайности (как внезапного проявления Божьей воли). Например, Владимир, идя за земной властью (на Корсунь), обрел небесную (крестился), как Саул, ища ослят, обрел царство[42].

Важнейшим компонентом восприятия царства на Руси был футурологический аспект, получивший чисто религиозную трактовку. Осознание того, что Россия осталась последней праведной страной в мире (об истоках этого говорилось выше) получило выражение в понимании построения Российского царства как Царства Божьего на земле, или же — как будущего Царствия Небесного. Предполагалось вознесение всей России, всех русских православных христиан в Новый Иерусалим, Небесный град праведников, описываемый в Апокалипсисе. Проводником Руси в Царство Божие, как уже говорилось выше, должен был выступить царь.

Такая идеология отразилась во многочисленных памятниках общественно-политической мысли. И.С.Пересветов, к примеру, призывает людей переносить все тяготы службы, сравнивая ее... со службой ангелов на небесах[43].

Наиболее полно данная концепция выражена в "Степенной книге". В ней заложена идея: "степени" русской истории (их всего 17) — это "лествица" Руси в Царство Божие. Подвиги русских правителей, "яко златыми степеньми, на него восходную лествицу воздразуша, поне иже невозбранен к Богу восход утвердиша себе и сущим по них"[44]. Историческая концепция "Степенной книги" — это попытка провести прямые параллели между русской и церковной историей, стремление доказать их тождественность.

Первая усобица князей Киевской Руси расценивается равнозначной "Каинову братоубийству"[45]. Князь Владимир считается первым царем, так как во крещении он принял имя Василий (Василий=Василевс=царь)[46]. По итогам своих благодеяний он переселился в Небесный Иерусалим. Значение его деятельности автор "Степенной книги" оценивает следующим образом: "якоже семя Авраамле и Исааково и Израилево, никто не может изчести, тако и семя блаженного Владимира Нового Исраила" (т.е. Руси — *А.Ф.*)[47].

После сравнения Владимира с Давидом, а Ярослава Мудрого с Соломоном "Степенная книга" начинает выстраивать версию переноса царства в Москву. Истоки Московского царства сперва отождествляются с правлением Владимира Мономаха (первого "царя", венчаного из Византии). Однако после него "Русское царство" распалось на "многие начала". Самодержавство сперва было в Киеве. С 1147 г. Киев захирел, и началось возвышение Москвы (при Юрии Долгоруком, основателе Московского царства, обновившем "первоначальственное скифетродержание"). Однако Долгорукий не терял своих связей с Киевом, поэтому с его кончиной и возвышением Андрея Боголюбского центр самодержавия переместился во Владимир. Особую роль тут сыграло перенесение из Царьграда иконы Владимирской Божьей матери, написанной Лукой-Евангелистом[48].

Затем "за многая неисправления и великая согрешения, и разность и несогласие и неисправление к Богу, наведа на ны Бог от востока безчеловечного Батыя, от него же пленена бысть тогда Русская земля"[49]. Новый рост Москвы начался только с Ивана Калиты, на что повлияло устроение в москве соборной церкви по совету митрополита Петра[50].

Возвышение и утверждение "Нового Израиля" начал Иван III, разбив татар на Угре и этим заслужив сравнение с Иисусом Навином, библейским царем — завоевателем (из послания Вассиана на Угру)[51]. Василия III "Степенная книга" тоже иногда называет царем, но апофеоз прославления царства наступает при описании правления Ивана IV. Бог выступает как прямой помощник и чуть ли не соправитель Грозного: "Иже тако глаголет господь: аз воздвигох тя Царя правдою, и приях за руку десную, и укрепих тя, да послушают тебе языцы, и крепость царем разрушу, отворю ти двери, и грады не за-

творятся, аз пред тобою пойду, и горы поровняю, и двери медные сокрушу, и затворы железные сломлю"[52].

Однако воплощение в жизнь идеологемы "Россия — потенциальное Царство Божее" требовало исполнения трех ее важнейших составляющих: "царской" внешней политики, внутренней перестройки России в царство (прежде всего в духовном отношении и политически — институциональном плане) и отлаживания системы отношений "власть-подданные" (особенно в сфере столкновения с интересами аристократии). Иван IV был первым Боговенчаным русским царем, и именно на него легло первое историческое испытание идеи царства на Руси. Правительство Ивана IV предпринимало попытки воплощения этой идеологии, но необходимо признать, что по всем трем параметрам "царство" Грозного не состоялось.

В области внешней политики Грозный первоначально опирался на доктрину, разработанную на основе идей Вассиана Рыло и иосифлянской концепции "воинствующей церкви" в кружке митрополита Макария и провозглашавшую идею, что воины, погибшие в наступательной борьбе Российского царства с "погаными" державами, автоматически обретают Рай[53]. В речах, обращенных к отправляющимся под Казань воинам, Макарий говорил: "А иже случится кому ныне от православных крестьян на том ващем царском (sic! — *А.Ф.*) ополчении не токмо кровь свою пролияти, но и до смерти пострадати... добре очистят душу свою от греха и воспримят от Господа Бога в тленных место вхождение вышняго града иерусалима наследие"[54]. Та же идея воспроизводится в "Казанской истории" — памятнике, посвященном взятию ханства в 1552 г. (эти слова сложены там в уста Ивану Грозному)[55]. Однако, завоевав "поганские" Казанское и Астраханское ханства, Иван IV "увяз" в Ливонской войне с европейскими державами. Причем главный противник — Польско-Литовское государство — не желало признавать Грозного обладателем царского титула и обвиняло его в ведении войны с христианскими странами, вместо того, чтобы объединиться с ними против "бусурман". Проигрыш этой "нецарской" войны, несомненно, оказал серьезное влияние на трактовку идеологемы "царства" на Руси. В частности, была забыта доктрина Макария. В общественной мысли стали стираться трактовки царя как защитника христиан, сокрушителя "бусурманских" царств: в основном они базировались на успехах 1550-х гг., а вплоть до 1580–90-х гг. подтвердить "царственный" характер внешней политики было особо нечем.

Необходимость внутреннего переустройства России для ее перехода в православное Богоугодное царство остро осознавалась в обществе и отразилась в многочисленных проектах реформ, содержащихся в публицистике середины XVI в. Наиболее показательны здесь рекомендации И.С.Пересветова. Он подчеркивает, что для

окончательного перехода в новое качество к православной вере нужна "правда", совершенное, справедливое государственное устройство. По его мнению, "Бог не веру любит — правду". Примером устройства общества и государства "по правде" для него служат реформы Магмет-Салтана после взятия им Константинополя ("...а естьли бы к той правде турской да вера християнская, ино бы с ними аггели же беседовали"). При этом в психологии Пересветова как автора мы видим крайне любопытный сплав: восточный "бусурманский" царь для него является образцом государственного деятеля, причем он действует... по воле христианского Бога и даже судей в своем (мусульманском!) государстве велит приводить... к крестному целованию![56] Идея "царства" — "правды", была усвоена Грозным. Она повторяется в его первом послании Курбскому[57].

Задачам построения державы "по правде", перестройки ее в царство во многом были подчинены реформы 1550-х гг., особенно их первый этап (1547–1552 гг.)[58]. Предпринимались попытки серьезных изменений в социально-политической сфере (введение института царства — 1547, принятие нового Судебника — 1550, попытка ограничения местничества (1549–50 гг.), "тысячная реформа" 1550 г., внесение важных изменений в земельное законодательство, особенно в вопросы церковного иммунитета и т.д.). Но главной составляющей преобразований на этом этапе были духовно-религиозные, к которым иногда даже применяется термин "вторая христианизация Руси митрополитом Макарием" (кстати, в "Степенной книге" Макарий назван прямым продолжателем дела Владимира Святого[59]). Происходило интенсивное внедрение христианских норм в церковное обустройство (Стоглав, 1551) и домашнюю жизнь россиян ("Домострой" Сильвестра, 1546–1553 гг.).

Казалось, сбывалось пророчество И.Пересветова: "Ты (Иван IV — *А.Ф.*) — государь грозный и мудрый, и грешных на покаяние приводиш и правду в царство свое введешь, Богу сердечную радость воздаш"[60]. Однако к концу 1550-х реформы стали затухать, постепенно сошли на нет. Многие из них были паллиативными, половинчатыми, незавершенными, позже дезавуированными. Неудача реформ 1550-х гг. во многом подтолкнула Грозного к опричнине.

Важнейшим источником опричнины были накопившиеся за 1550-е гг. противоречия по вопросу о прерогативах царя и его советников. Частично эта проблема проистекала из мнительности и амбициозности самого Грозного, видевшего в любом неугодном государю совете измену и чуть ли не претензию на узурпацию царской власти. Но часть противоречий носила объективный характер. Их можно разделить на институциональные и идеологические.

В ходе реформ 1550-х гг. резко возросла роль ведомств государственного аппарата — Боярской думы, ее комиссий, Казны, Дворцовых ведомств, дьячих изб и т.д. Их руководители сосредоточивали

в своих руках практически все государственное делопроизводство, что давало им известную самостоятельность при принятии решений. Пока эти решения совпадали с желаниями царя, ситуация не обострялась. Но в условиях начавшейся Ливонской войны работа целого ряда государственных служб дала сбой (прежде всего военной и дипломатической). Грозным данное обстоятельство было расценено как сознательная измена, начались предопричные "переборы людишек". Одновременно царь стремился умалить роль государственных ведомств, а сосредоточить всю полноту политической жизни в своем непосредственном окружении. Важными звеньями этого процесса были реформа "государева двора" 1560 г., конфискация Грозным дворов Макария и Владимира Старицкого в 1563 г., а конечным — учреждение опричнины как особого "государева обихода"[61].

Вышеописанные процессы сопровождались некоторым пересмотром идеологемы "царства", сопряженным с напряженной полемикой между представителями различных слоев русского общества. Речь идет прежде всего о знаменитой дискуссии Ивана Грозного и Андрея Курбского, царя и первого русского диссидента.

В 1560-е — 70-е гг. Грозный, действуя, видимо, в русле своей опричной политики, интенсивно разрабатывает ту сторону "модели царства", где говорится о безграничных полномочиях царя, активно муссирует цитату из апостола Павла ("Кто противится власти, Божьему повелению противится"), и зачастую игнорирует идею ответственности царя перед Богом и подданными. Концепция царства под пером государя, таким образом, развивается в сторону его трактовки как неограниченной самовольной тирании.

В Первом послании Курбскому все царства, где правитель слушался "синклитов и советов", Грозный объявляет в конечном итоге рухнувшими. Иван IV говорит о своем праве нарушать Божьи заповеди (sic! — *А.Ф.*), если они мешают ему проявлять "самовластье" и выполнять свои царские функции[62]. Иван Васильевич рьяно стыдил европейских правителей, имеющих в своих странах парламенты, сеймы, считавшихся с нуждами общества. Приведем лишь наиболее колоритную цитату из письма Грозного английской королеве Елизавете (1570 г.): "И мы чаяли того, что ты на своем государстве государыня и сама владеешь и своей государьской чести смотриш и своему государству прибытка... Ажно у тебя мимо тебя люди владеют, и не токмо люди, но мужики торговые, и о наших о государских головах и о честех и о землях прибытка не смотрят, а ищут своих торговых прибытков. А ты пребываешь в своем девическом чину, как есть пошлая девица"[63].

В посланиях бояр в польско-литовское государство 1567 г., либо инспирированных, либо написанных Грозным, помимо апологетики безграничности самодержавной власти, настойчиво проводится мысль, что "вольной службы" и "свободы" вообще не бывает.

Польский король Сигизмунд полемизировал с московским царем, указывая, что Бог сотворил первого человека (Адама) свободным. Грозный резко поправлял его: не свободным, а "самовластным", а после нарушения Божьей заповеди Адам был осужден на несвободу и искупление своего греха. При этом Иван смеялся над Сигизмундом, что он зависит от советников даже в вопросе выдачи замуж его сестры Катерины[64].

В конце 1550-х — 1560-х гг. Иван все искреннее верил в тезис Пересветова: "Без таковые грозы не мочно в царство правды ввести... как конь под царем без узды, тако и царство без грозы"[65]. В воплощении этой идеи в жизнь он видел решение всех проблем, стоявших перед страной. "Грозы" с каждым годом прибавлялось, но при этом в обратной пропорции в России почему-то убывала "правда".

Подобная эволюция модели царства в сторону тирании вызвала полемику с идеологическими оппонентами Грозного, главным из которых считается Андрей Курбский. Обычно концепцию Курбского сводят к защите прав боярства вмешиваться в дела государства. Однако взгляды князя-диссидента гораздо тоньше и в значительной мере перекликаются с традиционной трактовкой "царства" на Руси.

Курский видел в возрастании самовластья царя "дерзание" против Божьих заповедей, превышение полномочий, делегируемых царю от Бога. Вознесшийся самовластьем царь, по Курбскому, впадает в ересь, грехопадение и в конечном итоге превратится в Сатану (князь иллюстрирует этот тезис легендой о царе Фосфоре)[66].

Но что же делать, если "царь же аще и почтен царством, а дарований которых от Бога не получил"? Вот тогда, по Курбскому, он и "должен искати добраго и полезнаго совета не токмо у советников, но и у всенародных человек: понеже дар духа дается не по богатству внешнему и по силе царства, но по правости душевной"[67]. То есть, иными словами, если царь сам не несет печати государственной мудрости и царственной праведности, то он должен окружить себя мудрыми советниками-праведниками, желательно-ангелоподобными святыми мужами (образ "Избранной Рады" у Курбского). Они-то и придадут царской власти Божественную легитимность.

Этим советникам-праведникам Курбский противопоставляет советников-"маньяков", забывших Христа и сбивающих царя на путь сатанинский[68]. Именно из-за них произошло греховное перерождение Грозного. О пагубной роли злых советников и их негативном влиянии на правителей Курбский предается горестным размышлениям в предисловии к "Новому Маргариту"[69]. Князь-диссидент не защищает бояр-советников как общественное явление, а обосновывает необходимость существования советников-праведников, несущих царю свет Божьей правды и Господню волю.

Отсюда и вытекает негативная оценка Курбским деяний Ивана Грозного. По удачному выражению А.Н.Гробовского, Курбский в "Истории о великом князе Московском" описал "грехопадение некогда праведного царя"[70]. Из заголовка памфлета видно, что князь за это "грехопадение", измену царскому облику и не считает Грозного подлинным царем. Его произведение оскорбительно озаглавлено "История **о великом князе** Московском". Превращение царя в сатану на троне из-за его "вознесения самовластьем" Андрей Михайлович иллюстрирует большим списком "мучеников" Нового Израиля, "избитых" Иваном, которые попадут на небо, как и раннехристианские святые мученики[71]. Таким образом, во второй половине царствования Грозного, когда его политикой были выхолощены некоторые существенные элементы первоначальной модели православного царства, в общественной мысли появляется критика правления первого русского царя, ведущаяся путем сравнения с этой моделью.

Необходимо обратить внимание на трактовку царствования Грозного в отечественном фольклоре. С эпохой Ивана IV связано появление исторических преданий и песен о первом "народном" царе-государе, справедливом, хотя и жестоком правителе. По наблюдению В.К.Соколовой, возникновение таких преданий, основанных на реальных исторических фактах, есть у всех европейских народов и соответствуют начальному этапу в становлении их государственности[72].

Царь Иван остался в народной памяти как грозный, жестокий, но справедливый, народный царь. Недаром были распространены предания, что он был выбран в цари "из народа", от "лакеев или мужиков"[73]. Непосредственная связь царства с простым народом всячески подчеркивалась и в официальных идеологических памятниках (напр. "Степенной книге")[74]. И.С.Пересветов особо гордится собственным образом простого воинника, советующего царю, как советовали воины Августу и Александру Македонскому[75]. Таким образом, восприятию царства в российском менталитете был свойствен некоторый популизм, признание тесной связи царя с "землей", простым народом.

При такой трактовке антибоярские настроения Грозного находили в народе очевидное сочувствие. Существовали предания, что все претеснения народу творили бояре, а царь о них не знал. Но ходоки открыли ему глаза, после чего Грозный "отъехал" (не отголосок ли здесь "опричного отъезда" в Александрову слободу?), затем вернулся и расправился с изменниками и народными притеснителями[76]. Видимо, в преданиях такого рода отразилась неприязнь к олигархам, характерная для русского менталитета, часто выражающаяся в формуле: "Царь-то хорош, вот бояре плохие". Очевидно, именно с данной парадигмой общественного сознания связана устойчивая вера народа в то, что многие цари (особенно ласковые к народу) были "изведены" вельможами. Это было одним из оснований самозван-

чества на Руси (применительно к более позднему периоду много интересных наблюдений относительно данных аспектов содержится в работе Н.Я.Эйдельмана)[77].

При этом мнение, насколько Грозный оправдал "царское звание", в народе имело и негативную окраску. В сказании "Почему завелась на Руси измена" Бог обвиняет Ивана в "измене правды" и "введении измены в Русь православную"[78]. Таким образом, наряду с панегерическими нотами, в народном сознании присутствовало и осуждение Грозного за его жестокости, порожденные тем же "вознесением *самовластьем" и забвением* своей главной обязанности: служить Божьей правде.

Подводя итоги нашему обзору, необходимо отметить следующее. В XV — *в первой половине* XVI в. в русской общественно-политической мысли складывается определенная модель православного царства. Ее параметры носят национальный характер, имеют отличия от европейского "королевства". Они не исчерпываются правовым понятием "монархия". Судьбой России, ее миссией считалось воплощение этой модели в истории.

Надежды на ее осуществление связывались с правлением первого русского царя, Ивана IV Грозного. Однако внесение самим царем изменений в трактовку царства в сторону усиления его "самовластного" компонента, провал воплощения модели по многим ее важным принципам выхолостили первоначальную идею царства. Правление Грозного явно ей не соответствовало. Последующие события (правление временщика Б.Годунова при номинальном слабоумном царе Федоре, Смута) не позволили сделать новых попыток исторического воплощения модели православного царства. Православно-монархическая идея на Руси в эти годы переживала стагнацию и развивалась в основном в церемониально-ритуальной сфере (принятие Федором титула "царя и самодержца", введение Годуновым в царский обиход "державы" в дополнение к скипетру и т.д.). Русское сознание вновь обратилось к ней только в начале XVII в., в поисках путей преодоления Смуты. Но это уже — тема отдельного исследования.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Кобрин В.Б., Юрганов А.Л. Становление деспотического самодержавия в средневековой Руси (к постановке проблемы) // История СССР. 1991. № 4. С. 55; См. также: Юрганов А.Л. У истоков деспотизма // История Отечеств; люди, идеи, решения. Очерки истории России IV — начала XX в. М., 1991. С. 38–42; он же. Категории русской средневековой культуры. М., 1998. С. 117–215.

[2] ПСРЛ. М.; Л., 1962. Т. 27. С. 162.

[3] Казанская история. М.; Л., 1954. С. 43.

[4] Сказания Князя Курбского / изд. Н.Устрялова. СПб., 1868. С. 12.

[5] Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в Хронографы русской редакции. М., 1869. С. 284.

[6] Исторические песни XIII–XVI веков. М.; Л., 1960. С. 91.

[7] Хорошкевич А.Л. Русское государство в системе международных отношений конца XV — начала XVI в. М., 1980. С. 88, 102.

[8] РГАДА. Ф. 166, оп. I, д. 2, Л., 2–3 об.

[9] 1-я книга Паралипоменон 29: 11–12; 2-я книга Паралипоменон 20:6. От Матфея 6:13; Апокалипсис 4:11.

[10] Бытие 3:16; Послание Павла к Ефесянам 5:23; 6:1–3.

[11] Книга Премудростей Соломона 6:3; Книга пророка Даниила 2:21; 4:14; Книга пророка Иеремии 27:5–8, Послание ап. Павла к Римлянам 13:1.

[12] Исход 18:19–24; Второзаконие 1:12–17; 17:18–20, 1-е послание Петра 2:14; 1-я книга Царств 8:11–12 и др.; От Матфея 27:11; От Марка 15:2; От Луки 23:3; От Иоанна 18:33–37.

[13] Послание ап. Павла к Римлянам 13:1–3.

[14] Домострой / сост. В.В.Колесов. М., 1990. С. 33. Сильвестру приписывают составление или серьезное редактирование Коншинской редакции Домостроя. В прилагаемом к памятнику послании "От отца к сыну" (Анфиму) Сильвестр называет себя благовещенским священником, а известно, что он им стал не позже 1546 г. (ОР РГБ. Ф. 299 (Тихонравова), № 629 — вкладная запись). Также в обращении к Анфиму протопоп с гордостью подчеркивает, что ни разу не был под судом — а в 1553 г. он попал под следствие по обвинению в церковной ереси. Следовательно, он работал над "Домостроем" между 1546 и 1553 гг.

[15] Сочинения И.Пересветова. М.; Л., 1956. С. 161.

[16] Книга Степенная царского родословия, содержащая историю Российскую с начала оныя до времен государя царя и великого князя Иоанна Васильевича. М., 1775. Ч. I. С. 178, 220, 337; Ч. 2. С. 147.

[17] Дмитриева Р.П. Сказание о князьях Владимирских. М.; Л., 1955. С. 162.

[18] Там же. С. 164.

[19] ПСРЛ. М., 1965. Т. 13. С. 157; Сборник РИО. СПб., 1887. Т. 59. С. 265–302.

[20] Синицына Н.В. Учреждение патриаршества и "Третий Рим" // IV Centenario Dell' istituzione del Patriarcata ir Russia. Roma, 1991. P. 61.

[21] Барсов Е.В. Древнерусские памятники священного венчания на царство в связи с греческими их оригиналами, с историческим очерком чинов царского венчания в связи с развитием идеи царя на Руси // ЧОИДР. 1883. Кн. I. М., 1883. Отд. I. С. 77.

[22] Там же. С. 75, 81, 82.

[23] Книга Степенная... Ч. I. С. 36; Ч. 2. С. 141.

[24] Сказания Князя Курбского... С. 53.

[25] Сочинения И.Пересветова... С. 123.

[26] Барсов Е.В. Указ. соч. С. 84.

[27] Там же. С. 86, 89, 71.

[28] Там же. С. 90.

[29] Сочинения И.Пересветова... С. 162.

[30] Барсов Е.В. Указ. соч. С. 44, 68, 70, 81; ОР РГБ. Ф. 173, № 196. Лл. 5об–7об; РГАДА. Ф. 156, оп. I, д. 94. Л. 3об, 7об.

[31] Казанская история. С. 161.
[32] Книга Степенная... Ч. I. С. А2, 319.
[33] Послания Ивана Грозного. М.; Л., 1951. С. 36.
[34] 4-я книга Царств 25:4.
[35] Бытие 2:8 и след.
[36] Песнь Песней 4:12, Книга пророка Иеремии 31:12, Книга пророка Иезекиля 36:35; Книга пророка Исайи 51:3, 61:11, Книга пророка Осии 14:6–8.
[37] Книга пророка Иеремии 17:7–8; От Матфея 7:17–19.
[38] Кэрлот Э.Э. Словарь символов. М., 1994. С. 171–172.
[39] Курукин И.В. Сильвестр и составление жития Ольги Степенной книги // Теория и практика источниковедения и археографии отечественной истории. М., 1978. С. 51–60.
[40] Книга Степенная... Ч. I. С. 26, 41, 6.
[41] Там же. С. 35.
[42] Там же. С. 38.
[43] Сочинения И.Пересветова. С. 156.
[44] Книга Степенная... Ч. I. С. А2.
[45] Там же. Ч. I. С. 88.
[46] Там же. Ч. I. С. 78.
[47] Там же. Ч. I. С. 178.
[48] Там же. Ч. I. С. 243–284, 295.
[49] Там же. Ч. I. С. 320.
[50] Там же. Ч. I. с. 404.
[51] Там же. Ч. 2. С. 147.
[52] Там же. Ч. 2. С. 238.
[53] Подробнее см.: Филюшкин А.И. Роль "Казанского взятия" в становлении русской государственности // Нестор. Историко-культурные исследования. Альманах. Вып. I. Воронеж, 1993. С. 52–55; он же. Переход России к наступательной борьбе с татарами (доктрина Макария и ее практическое воплощение) // Материалы международной научной конференции, посвященной 600-летию спасения Руси от Тамерлана и 125-летию со дня рождения И.А.Бунина. Елец, 1995. С. 13–15.
[54] ПСРЛ. М., 1965. Т. 29. С. 89–90.
[55] Казанская история. С. 148.
[56] Сочинения И.Пересветова. С. 181, 161, 153.
[57] Послания Ивана Грозного. С. 9.
[58] Филюшкин А.И. История одной мистификации: Иван Грозный и "Избранная Рада". М., 1998. С. 35–76.
[59] Книга Степенная... Ч. I. С. 76.
[60] Сочинения И.Пересветова. С. 237.
[61] Филюшкин А.И. История одной мистификации... С. 143–212.
[62] Послания Ивана Грозного. С. 27.
[63] Там же. С. 142.
[64] Там же. С. 261.
[65] Сочинения И.Пересветова. С. 153.
[66] Сказания князя Курбского. С. 4, 38.
[67] Там же. С. 39.
[68] Там же. С. 70, 75.

[69] Там же. С. 269–271.

[70] Гробовский А.Н. Иван Грозный и Сильвестр (история одного мифа). Лондон, 1987. С. 118.

[71] Сказания князя Курбского. С. 124.

[72] Соколова В.К. Русские исторические предания. М., 1970. С. 50.

[73] Там же. С. 60.

[74] Акцент на происхождение Ольги от "простых псковичей", решение о крещении Руси Владимир принимает на всенародном соборе и т.д. — Книга Степенная... Ч. I. С. 6, 117.

[75] Сочинения И.Пересветова. С. 158.

[76] Соколова В.К. Указ. соч. С. 56–57.

[77] Эйдельман Н.Я. Грань веков // В борьбе за власть. Страницы политической истории России XVIII века. М., 1988. С. 304–305.

[78] Сенигов И. Народное воззрение на деятельность Иоанна Грозного. СПб., 1892. С. 7.

Каравашкин А.В.

ИСТОРИОСОФИЯ И ПУТИ ВОПЛОЩЕНИЯ АВТОРСКОЙ ПОЗИЦИИ В ПУБЛИЦИСТИЧЕСКОМ СБОРНИКЕ ИВАНА ПЕРЕСВЕТОВА*

> Ино ныне на то надеются, что пишут мудрыя философи и дохтуры о благоверном царе и великом князе Иване Васильевиче всея Русии, что он будет мудр и введет правду в свое царство.
>
> *Иван Пересветов.* Большая челобитная

Интерпретации произведений средневековой литературы, вся история их неоднократного прочтения часто образуют поверхностный, но в то же время мощный слой, который скрывает от исследователя смысловую первооснову источника. Возвращение к тексту, стремление прочитать его заново становятся определяющими и жизненно необходимыми для медиевистов.

Любой филолог, прежде чем предложить те или иные исследовательские выводы, вчитываясь в текст, постигая его смысловую глубину, может оказаться в ситуации непонимания. Эта ситуация получила название *герменевтической*, связанной с "кризисом доверия" к принятым путям истолкования текста[1]. Причинами "молчания" источника бывают как лингвистические трудности, случайная путаница, внесенная в текст, сознательная или бессознательная порча, искажение этого текста, в том числе пресловутая *ошибка писца*, так и культурная отдаленность современного читателя, неадекватно воспринимающего реалии прошлого, несовместимость с явленными в слове фактами *чужого* сознания. Непонимание в данном случае вполне закономерно. Именно оно служит сигналом скрытого от нас смысла, указывает на то, что нужно остановиться и начать поиск.

---

* В статье переработаны и дополнены материалы исследования, опубликованного автором в 1998 г. (Каравашкин А.В. Мифы Московской Руси // Россия XXI. № 11–12. С. 88–126).

Задача истолкователя состоит в том, чтобы преодолеть "дистанцию, отделяющую читателя от чуждого ему текста, чтобы поставить его на один с ним уровень и таким образом включить смысл этого текста в нынешнее понимание, каким обладает читатель"[2]. Итак, стремление к "расшифровке" текста, создание условий, при которых она может быть успешной — препосылки самой последовательной, с филологической точки зрения, интерпретации.

Не только лингвисты, но и литературоведы оказываются здесь в роли истолкователей. Только литературоведческий смысловой комментарий будет распространяться на семиотическую область всей образной сруктуры произведения: речь идет о переходе с языка одних культурных знаковых систем на язык других.

Литературоведу важны не столько лингвистические факты как таковые, сколько ясное знание о тех формах выражения идейного содержания, которые касаются как жанровых закономерностей, так и особенностей образно-речевого строя произведения. В той или иной степени каждый литературовед выполняет задачу смыслового комментирования (однако не всегда сознательно и достаточно последовательно).

Приходится признать, что литературоведы, имея дело с источниками, часто действуют на основе первичных и принимаемых без доказательств схем. Причем речь идет не об аксиомах, простейших истинах, но о целых теориях, которые предшествуют непосредственному опыту общения с текстом. Такой "априоризм" становится обычно следствием воздействия вненаучных факторов, очень мощных по своей сути (идеологические установки, социальный заказ, убеждения и т.д.). В каком-то смысле каждый исследователь "обречен" на герменевтические ошибки, продиктованные домыслами и схемами, но в его силах избежать их там, где это возможно.

Полагаем, что литературоведение может базироваться на достаточно прочном основании, когда общим суждениям непосредственно предшествует работа комментатора.

В современной научной практике литературоведов-русистов комментарий как жанр исследования занимает видное место. Но далеко не всегда этот комментарий играет роль ключа к тексту. Подчас реально-исторические справки носят чисто информационный характер. И только тогда, возникает потребность в комплексном истолковании того или иного литературного памятника, создаются развернутые "монографические" комментарии. В наше время такие издания в основном ориентированы на школьного учителя, служат учебными материалами, имеют нередко характер энциклопедических подсобных изданий.

В медиевистической русистике комментарий, как правило, лишь сопровождает публикацию текста, образуя справочный "конвой"

произведения. В большинстве случаев подобные комментарии не могут удовлетворить того, кто пытается не только прочитать, но и понять текст, увидев за буквальным скрытый глубинный смысл. Вместе с тем нетрудно заметить, что древнерусский книжник ждал от своего читателя именно такого "смыслового" прочтения. Аллюзии, скрытые цитаты, реминисценции, заимствованные образы и символы, идейно-художественные приемы, в основе которых были устойчивые формулы, традиционные тропы и топосы — таковы средства передачи скрытого смысла, служившие древнерусскому книжнику.

Однако проблема герменевтики древнерусских литературных произведений состоит не только в том, чтобы выработать оптимальный путь извлечения необходимой информации, но и в том, чтобы прокомментировать произведение, раскрыв значение литературной формы, конкретных способов изображения исторических событий и лиц, разобраться в семантической наполненности многообразных словесно-стилистических элементов, уяснить характер работы древнерусского книжника с так называемым "чужим" текстом, то есть установить причины появления тех или иных перекличек с используемыми сочинениями предшественников, определить характер заимствований.

Вся совокупность отмеченных нами аспектов герменевтики имеет непосредственное отношение к литературоведению, является тем связующим звеном, которое позволяет логично объединить идейную и собственно литературную стороны научного анализа памятника словесности. По-прежнему остаются актуальными слова В.Н.Перетца: "Сводить историю литературы на историю идей — нельзя. Важнее знать, как та или иная идея трактуется в произведении"[3].

Этот путь в той области медиевистической русистики, которая занимается изучением литературной жизни, самим историко-литературным процессом русского средневековья, представляется нам сейчас наиболее целесообразным. Он позволяет уйти от абстрактных и подчас антиисторичных критериев эстетической оценки произведения, открывает перед исследователем древнерусских текстов новые перспективы. Ученый получает возможность руководствоваться не собственными соображениями и вкусом, а пытается осмыслить те или иные явления средневековой словесности с тех позиций, на которых стоял древнерусский книжник. На смену схематизму суждений, когда сохраняется опасность того, что та или иная "априорная" схема окажется доминирующей и вытеснит сам первоисточник, приходит утверждение самоценности авторского вйдения. По существу, лучшие достижения отечественной и зарубежной медиевистической русистики всегда были ориентированы на такой подход. Задача состоит в том, чтобы сознательно воспользоваться лучшим, а там, где это необходимо, прибегнуть к беспристрастной критической переоценке работ предшественников.

Говоря о герменевтике, мы имеем в виду лишь попытку адекватного прочтения; здесь важна сама установка на то, что мы стремимся понять автора, увидеть мир Средневековья "изнутри", отразить его в категориях, более менее соответствующих тому времени ("мы не можем претендовать на точное понимание древних памятников, если не постараемся проникнуть в этот исчезнувший мир и всеми возможными средствами возродить миросозерцание их авторов")[4].

Исследователь, разумеется, не застрахован от ошибок, от возможной модернизации смысловой стороны текста. И все же современная медиевистическая русистика уже сделала шаг в сторону освоения широкого пространства интерпретации, открыла ту область, которая была если не запретной, то малодоступной. Об этом свидетельствует хотя бы то, что многочисленные работы, созданные за последнее десятилетие и затрагивающие в той или иной степени историю русской средневековой книжности, имеют ярко выраженную герменевтическую основу. Одновременно возрос интерес медиевистов к тому, что можно было бы назвать проблемой **новых трактовок**. Идейное содержание многих памятников древнерусской словесности, в том числе и публицистических, было переосмыслено, что в большинстве случаев позволило иначе взглянуть и на поэтическую сторону этих текстов, расширило наши представления о литературном мастерстве средневекового писателя.

В этой статье речь пойдет об историософии Ивана Пересветова, о способах выражения его писательской позиции. В настоящее время к интерпретации публицистики Пересветова обратился А.Л.Юрганов. Я в значительной мере разделяю его взгляды по многим методологическим вопросам. Однако сознательно устраняюсь от того, чтобы повторять теоретические выводы этого интересного исследователя русской средневековой культуры, и ограничиваюсь лишь тем, что предлагаю на суд читателей собственные наблюдения, которые, вероятно, будут небесполезными.

Одновременно эта работа служит своеобразным подступом к решению практически значимой и масштабной задачи по комментированию публицистических памятников XVI в. Здесь на первый план выступает смысловое прочтение источника, его интерпретация с учетом максимально полного историко-литературного контекста.

Конечно, я далек от мысли, что отвечу на все сложные вопросы и представлю Пересветова таким, *каков он есть*. Имеется в виду лишь попытка адекватного прочтения. На большее автор статьи не претендует.

* * *

Пересветов, несмотря на очевидную для Московской Руси уникальность его воззрений, продолжал ту линию средневековой историософии, которая была теснейшим образом связана с теориями про-

виденциалистского толка. Изображать его светским публицистом-антицерковником так же некорректно, как искать в недрах древнерусского сознания ростки "научного атеизма"[5]. Пресловутая "пересветовская" идея превосходства "правды" над "верой" оказалась тем обманчивым маяком, который уводил многих в область произвольных толкований и домыслов. Те исследователи, которые видели в Пересветове дворянского политического писателя, "человека сугубо светского"(?)[6], защитника интересов "воинников", утописта и реформатора, чаще всего сознательно игнорировали его религиозность. Акцент делался на общественно-политических воззрениях Пересветова, понятых достаточно абстрактно, без попытки пожертвовать априорными схемами. Так происходила целенаправленная модернизация идейного содержания сочинений Пересветова.

Важнейшей частью пересветовского учения являлась теория казней Божиих. Более того, нетрудно заметить, что каждый раз, когда Пересветов говорит о "правде", он неизменно напоминает своим читателям, что за беззаконные дела люди наказываются Богом уже при жизни. Вся пересветовская публицистика напомнинает человеку о его высоких обязанностях, чтобы по мере сил предотвратить "отмщение", следствием которого может стать гибель Московского государства. В центре внимания писателя оказывается судьба царств. Его интересует, почему погибла Византия, в чем смысл возвышения Московской Руси, какова конечная цель мировой истории.

Отношение к истории складывалось у Пересветова под воздействием тех широких общественных настроений, которые были реакцией на ферраро-флорентийскую унию 1439 г. и падение Константинополя в 1453 г. Мощным духовным ответом на эти события стали эсхатологические теории Московского царства. Они носили ярко выраженный религиозный характер и, взаимодействуя с официальными государственно-правовыми учениями, образовали сложную идеологическую концепцию, особый историософский миф Руси XV—XVI вв. Исторические воззрения Пересветова явились одной из "разновидностей" этого мифа. Они не были результатом отвлеченного умствования, но основывались на традиции, и только в границах этой традиции и могут быть поняты.

Общая характеристика публицистического сборника Ивана Пересветова

Прежде чем приступить к рассмотрению историософии Пересветова как системы представлений, попытаемся дать общую характеристику того публицистического сборника, который до сих пор остается единственным литературным памятником, позволяющим судить о взглядах этого писателя 40-х гг. XVI в.

Сам сборник сложился в XVII столетии, но у нас нет достаточных оснований для того, чтобы утверждать, будто его композиция и последовательность изложения не принадлежат эпохе Ивана Грозного. В то же время по ряду признаков (особенности речевого строя, реально-исторические отсылки, автобиографические моменты) можно с уверенностью говорить о том, что произведения, входящие в состав сборника, созданы одним автором в XVI в. и, несмотря на позднее редактирование, сохраняют признаки индивидуальной манеры[7].

О личности и судьбе Пересветова известно немного: эти сведения всегда черпались из ограниченного круга источников — так называемых Большой и Малой челобитных, а также из краткой заметки в описи Царского архива[8].

Оригинальным произведениям писателя предпослана "Повесть о взятии Царьграда турками". Это сочинение было известно на Руси как "Повесть" Нестора-Искандера. В переработанном виде она вошла в состав Полной редакции рассматриваемого публицистического сборника, о чем убедительно написал А.А.Зимин[9].

Изложение мировой истории у Пересветова начинается с эпохи царя Константина, основателя Царьграда[10].

В "Повести" Нестора-Искандера об этом государе говорится как о "богосодетельном", во времена которого "бысть радость великая повсюду християном". Царствование Константина — идеальная пора, время осуществления надежд, когда на твердом основании была воздвигнута могучая христианская держава. Радостный приподнятый тон первой главы "Повести" омрачает лишь смутное пророчество, знамение грядущей временной победы "бесерменства" над христианством. В небе над местом, где должен быть основан город, появился орел, напавший затем на змия. В жестокой схватке змий начал одолевать, и орел упал на землю. Змий был убит людьми, а пойманный орел спасен. Книжники и мудрецы объясняют Константину, что будущий город, согласно знамению, будет завоеван неверными, но впоследствии христиане "одолеют бесерменство" и воцарятся в освобожденной столице. Это событие обеспокоило Константина, но не помешало ему довести до конца дело жизни, сооружение Царьграда.

Антиподом Константина Великого выступает действующее лицо второй главы, греческий царь Константин Иванович (исторический Константин XI). Его царствование — пора исполнения горького пророчества. Отчаянно оборонявший Царьград от турок Константин погиб в неравной борьбе: "Константином град создася и паки Константином скончася..."[11].

Пересветов, как станет ясно затем, далек от того, чтобы идеализировать последнего византийского монарха. Одну из причин крушения христианского царства писатель видит в слабости и безволии

Константина XI, не сумевшего противостоять произволу своих вельмож.

Символическим актом лишения Божественного покровительства "за неправду" служит в "Повести" чудесное знамение: пламя, охватившее купол храма Св. Софии незадолго до взятия столицы турками, сошлось на небе "и бысть яко свет неизреченный" (с. 137). С этого момента Царьград становится безблагодатным городом.

"Повесть" завершается описанием пленения города, рассказом о гибели царя и о том, как Магмет-салтан (исторический Магомет II) воцарился в столице двух частей вселенной. Грандиозные события "греческого взятия" требуют объяснения, нравственной оценки, что и делает Пересветов в основной (оригинальной) части публицистического сборника.

В "Сказании о книгах" Пересветов говорит о том, как константинопольский патриарх Анастасий после разорения христианской столицы обратился с молитвой к Богу и услышал голос самого Христа, объяснившего, почему греки были так сурово наказаны. Дело в том, что они не выполняли заповедей Бога. Суть их прегрешений — в оскорблении святынь недостойным поведением и в неправосудии. Но Господь обнадежил христиан: "...лише есми выдал вас на поучение правды Моея неверным иноплемянником, а не навеки" (с. 149). Огненное знамя Св. Софии толкуется как справедливое возмездие. В то же время Христос говорит Анастасию: "А Яз им [туркам. — *А.К.*] Свою святыню не выдал на поругание..." (с. 149).

Значит, по Пересветову, турецкое владычество не только наказание, но и "поучение": христиане должны смириться, увидеть в происшедшем урок, который не прошел бы даром. В несчастье греков виноваты лицемеры — таков нравоучительный вывод "Сказания о книгах". Неблагополучие "мира сего" коренится в грехе, и горе людям, не желающим усилием воли оставить путь законопреступления. Особенно опасны заблуждения тех, кто считает себя спасенными, соблюдая обрядовую сторону веры лишь формально. Их дела ведут к погибели, они каждым проступком оскверняют святыни. Суровый приговор выносится и нечестивым судьям: "... суд был их лукав и слезен, слезы и кровь мира сего, рода христианскаго, неповинно осуждал и брызгали на образы Моя [Господа. — *А.К.*] святыя чюдотворныя от лукавых судей и неправеднагѡ суда их..." (с. 150).

Публицистическая повесть "Сказание о Магмете-салтане" — закономерный итог скорбных раздумий Пересветова. Несовершенное общественное устройство должно быть уничтожено: промыслительная воля дарует миру образец справедливого царствования.

Турецкий султан Магмет разрушил прежде богоспасаемый город. В "Большой челобитной" об этом завоевателе говорится как о нечестивом и безжалостном воине, происходящем от морского грабителя:

"... а отец его [Магмета-салтана.— *А.К.*] разбойник был на море и турскую землю осилел и засел, и грех ради наших Магмет-салтан, турской царь, *разбойнический род, осилел и* Царьград взял, и благовернаго царя Констянтина потребил, и красоту церковную обезчестил, и звон церковный поотнимал, и кресты с церквей поснимал, и образы чудотворные из церквей нечестно выносил, и в церквах Божиих мизгити [мечети.— *А.К.*] поделал на свои скверныя молитвы" (с. 178). Но он не только орудие Божьего гнева, но и тот, кто преподнесет христианам "поучение" правды. В "Сказании о Магмете-салтане" создается образ идеального монарха-правдолюбца, превосходящего христианских государей в справедливости. Султан, наконец, совершает то, что греческий царь Константин обязан был осуществить, невзирая на сопротивление вельмож: в государстве Магмета полный порядок. Здесь судьи боятся монаршего гнева, под страхом смерти чиновники не смеют нарушить закон. Любое преступление или небрежное исполнение обязанностей караются лютой смертью. По мысли Пересветова, только власть самодержца, способного любимого не пощадить, "нашед виноватого", может оградить подданных от неправосудия вельмож.

В "Первом предсказании философов" публицист сообщает о пророчествах неких латинян, "философов и дохтуров", прославляющих русского царя Ивана Васильевича: ему обещана великая будущность. Для того, чтобы предсказание стало явью, необходимо побороть всякую неправду. Только справедливым Бог дарует земное благополучие.

В скорбной "Малой челобитной" автор рассказывает о своей судьбе, о великих обидах, которые чинили ему бояре Московского царства. "Служил есми, государь, трем королем, а такия обиды ни в котором королевстве не видал", — пишет Пересветов, обращаясь к Ивану Грозному (с. 164)[12].

Во "Втором предсказании философов" речь идет о том, что "вечной правдой" христиане должны "утешить" Бога. После этого следует возвращение к легендарным событиям византийского прошлого.

В "Сказании о царе Константине" утверждается принципиальная несовместимость истинной веры с неправедным образом жизни. Задача повести в том, чтобы уберечь христианских государей от ошибок последнего греческого царя, обманутого своими приближенными. Бояре подделывают священные книги, внося туда поправки. С помощью этой лжи они добиваются того, что царь, поверив сочиненной ими заповеди, отказывается воевать с врагами, становится безразличным к защите христианства, а вельможи получают желанный покой и могут, не опасаясь царского гнева, пользоваться неправедно нажитыми богатствами.

В так называемой концовке повести о Магмете-салтане турецкий правитель выносит приговор сребролюбцам, которые обирают под-

данных и смеют часть награбленного раздавать в виде милостыни. Складывается впечатление, что излишества и чрезмерное материальное благосостояние Пересветов считает основным препятствием на пути построения справедливого царства: и царь, и его подданные должны жить скромно, зарабатывая на пропитание честным трудом.

Важнейшей итоговой частью сборника является "Большая челобитная", последнее обращение Пересветова к царю Ивану Грозному. Здесь есть ссылки на речи Петра "волоского воеводы" (исторический господарь Молдавии Петр IV Рареш).

"Большая челобитная" — своеобразная похвала Божественной "правде", которую писатель ставит, как может показаться, даже выше "веры". Следует отметить, что к этой теме он так или иначе обращается на протяжении почти всего сборника: "правда ввести царю во царство свое, ино любимаго своего не пощадити..." (с. 153); "в силе Божии и правда силнее всего" (с. 165); "держитеся правды в веки" (с. 169); "правду во царстве своем введешь" (с. 172); "коли правды нет, то и всего нет" (с. 176); "Бог не веру любит, — правду" (с. 181).

Выясняется, что власть и царства теряет тот, кто не сохранил Божественную "правду", а тот, кто сумел "ввести" ее в своем государстве, получает сторицей, может укрепить личную власть настолько, что приведет в подданство другие народы. Весьма недвусмысленно Пересветов раскрывает перед своим адресатом, Иваном IV, перспективу: либо уподобиться греческому царю Константину Ивановичу, погубившему свое царство, либо "ввести правду", как это сделал Магмет-салтан. Задача Грозного, по мысли Пересветова, в том, чтобы соединить "правду" с христианским благоверием и послушанием. Эта идея перекликается с мыслями русского писателя-монаха Ермолая-Еразма, который в 40-е гг. XVI столетия, в то же время, что и Пересветов, говорил об исключительной миссии московского царя: "Аще же убо верных царь в нынешнее время испытоваем, во всех языцех кроме русийскаго языка не вемы правоверствующа царя. Аще же убо верою прав есть, достоит ему неленостно снискати, разсмотряя, яже к благополучению всем сущим под ним, не едиными велможи еже о управлении пещись, но и до последних"[13].

Такова вкратце внешняя канва публицистического сборника Ивана Пересветова.

Историософия Ивана Пересветова

Разумеется, скептическое отношение к социологическим трактовкам произведений Пересветова не предполагает отрицания общественного идеала, так называемого "социального заряда" в его публицистике. Никто из здравомыслящих историков литературы не от-

кажет Пересветову в том, что он сам считал чрезвычайно важным. В сочинениях горячего поборника "правды" много горьких упреков в адрес тех, кто не заботится о благополучии земного царства, много советов, направленных на то, чтобы усовершенствовать человеческие отношения, сделать более справедливым и разумным весь строй государственной жизни. Бесспорно, Пересветов задавался теми вопросами, которые мучали его предшественников и оставались актуальными в дальнейшем. Но все эти планы никогда не рассматривались Пересветовым как сверхзадача историософского учения. Он видел перед собой более высокую и всеобъемлющую цель и был далек от того узкопрактического решения "социальных" проблем, которые ему так усиленно приписывали ученые-прагматики. Смысл и назначение пересветовского сборника могут быть поняты только в том случае, если мы обнаружим действительную основу авторского мировоззрения, попытаемся реконструировать систему взглядов писателя.

Главным ценностным ориентиром Пересветова мы считаем развитое представление о Божьем Промысле, руководящем судьбами мира, о Боге в Его отношениях с человеком.

Сам человек в публицистике Пересветова всегда оказывается в ситуации выбора. Он не безвольное существо, игрушка слепого исторического процесса, но тот, кто наделен способностью определять свое будущее.

Наказанные христиане всегда имеют возможность не только раскаяться в своих грехах, но делом подтвердить приверженность истинной вере. Для них открыт путь нравственного очищения от скверны. В "Сказании о книгах" Христос наставляет патриарха Анастасия и дает понять, что судьба людей и царств во власти тех, кто хочет измениться к лучшему. Патриарх должен выступить живым посредником между Богом и людьми, передать пастве истину Божественного откровения, сказать о том, при каких условиях греки могут заслужить прощение: "А ныне поучение Мое святое напишите да розошлите по общим Моим, по настоятелем общаго жития на молитвы верныя сердечныя, да братолюбъство бы было всегда промежу вас, да отставите козни и роптание от святыни мнишеския; и Яз буду всегда промежу вас, Христос Бог ваш, с миром" (с. 150–151).

Обращает на себя внимание трактовка апокрифа о так называемой "записи" Адама. Этот отрывок чаще всего приводится с целью доказать "еретичество" Пересветова, о чем свидетельствуют труды медиевистов советской поры. В апокрифическом фрагменте пересветовского сборника видели призыв публициста покончить с порабощением, то есть с похолопливанием людей, идейное совпадение с "рабьим" учением середины XVI в.: «Наряду с высказываниями Пересветова против порабощения и о всеобщем равенстве

людей в Сказании о Магмете, это место принадлежит к числу наиболее "еретических" высказываний Пересветова: несмотря на оговорку "истинная правда — Христос Бог наш"»[14]. Позднее эта концепция была в значительной мере откорректирована А.И.Клибановым, который на завершающем этапе своей научной деятельности отказался от некоторых положений историографии 50–60-х гг. Учитывая, возможно, справедливую критику итальянского медиевиста А.Данти, прозвучавшую в адрес современных ему советских толкователей Пересветова, А.И.Клибанов по-прежнему рассматривал литературу XVI в. с позиций становления в Древней Руси философской концепции "гуманизма"[15]. Как и ранее, в пересветовской трактовке апокрифа об Адаме А.И.Клибанов видел выражение "социальных идей" и отмечал, что публицист использует апокриф для "критики состояния порабощенности"[16].

Пересветов прибегает к апокрифу о "записи" ("рукописании") Адама как к своего рода развернутой картине грехопадения. Нетрудно заметить, что апокриф служит иллюстрацией мысли о вредном влиянии темных дьявольских сил, их роковом вмешательстве в ход человеческой истории. Последовательность событий, которые толкует Пересветов, следующая: Адам был изгнан из рая за то, что "заповедь Божию преступил", дьявол искусил человека и взял с него "запись". Это был договор, утверждавший несвободу человека, рабскую зависимость Адама от дьявола. Последствия ошибки Адама были столь велики, что если бы не Промысел Божий, то первый человек, а вместе с ним и весь род людской погубили бы себя "вовеки" (Адам "было вовеки погинул"). Господь смилостивился, "милосердие свое учинил волною страстию своею святою". Христос по Воскресении сошел во ад, освободил Адама и уничтожил "запись" ("запись изодрал"). До сих пор, как мы видим, речь не шла о рабстве, холопстве или долговых обязательствах, приводящих к кабальной зависимости. Пересветов имеет в виду несвободу от греха; от нее Бог избавил Адама, но только по воплощении Христа и после того, как Спаситель искупил грехи падшего человечества. Примечателен вывод Пересветова: "Един Бог над всем светом, то есть которыя записывают в работу вовеки, прелщают, и дияволу угождают, и которые прелщаются для светлыя ризы да вовеки записываются в работу, те оба погибают вовеки" (с. 181). Характерно сознательное нагнетание слова "вовеки": этот повтор должен был усиливать определенную идею, делать ее более отчетливой. Конечно, здесь говорится о вечной "работе", то есть вечном рабстве; оно остается неизбывным после смерти человека. Вряд ли холопство, кабала или плен, следствием которого могло стать порабощение человека, древнерусский автор считал вечными, да к тому же ведущими к погибели души. Текст не дает для таких заключений сколь-либо

надежного основания. Известно, что в древнерусской книжности бытовали сочетания "дьяволѧ работа", "работати мамонѣ"[17]. Человек средневековой Руси знал, что можно оказаться в рабстве у темных сил, служить им. Скорее всего этот смысл и вкладывал Пересветов в свое толкование апокрифа, призывая людей быть рабами Божьими, а не рабами дьявола[18].

Слова публициста вызвали недоумение А.И.Клибанова: "Подчеркнутая универсальность дара свободы по отношению к следующему за этим выводу представляется неуместной: дар свободы отнесен к одной категории зависимости — холопству. Для ограниченной этим социальным контингентом свободы, пожалуй, неуместно было не только акцентировать внимание на универсальности ее дара, но и вообще привлекать апокриф об адамовом рукописании — он с трудом поддается обуженному прочтению"[19]. Следует, однако, обратить внимание на достаточную ясность той мысли, которую имел в виду Пересветов. В апокрифическом отрывке и комментариях к нему не говорится ни о холопстве, ни о какой-либо другой категории социальной зависимости, но в то же время — очень много о той активной силе, которая действует по наущению дьявола. Этот пассаж перекликается с другими местами сборника: "осетили царя Констянтина вражбами и уловили его великим лукавъством своим и козньми, дияволскими прелестьми мудрость его и щастие укротили..." (с. 152); "Тако брался диявол всеми неправдами з греки, не любячи веры християнския для того, что вера християнская Богу люба, всех вер лутчи, Бог ея любит, и диявол изборол всякою неправдою" (с. 177).

Главными слугами дьявола представлены вельможи царя Константина Ивановича: их отличительными чертами становятся не только жадность и жестокость, но лень, изворотливость, склонность к подлогу и лжи, неукротимая гордыня и фактически нераскаянный грех богоборчества. В "Большой челобитной", содержащей апокриф об Адаме, воевода Петр комментирует рассказ о грехопадении первого человека: "Которая земля порабощена, в той земле все зло сотворяется: татба, разбой, обида, всему царству оскужение великое; всем Бога гневят, дияволу угождают" (с. 181). Эти слова характеризуют состояние царства Константина Ивановича, когда по вине его лукавых вельмож совершалось великое зло. Они не только подчинили себе царя и его подданных, но и "веру христианскую поработили". Так им удавалось служить дьяволу: "прелесники дияволскую волю творили" (с. 181). Под "работой" дьяволу публицист имеет в виду не простые грехи, а сознательное служение, вероотступничество, "ересь", ведущую к уничтожению всего христианского царства: "благовернаго царя ... осетили кудесы и вражбами уловили, и мудрость его воинскую отлучили, и богатырство его укротили, и меч царской воинской опустили и учинили его в безпутном житии"

(с. 181—182). С этим отрывком перекликается и "Первое предсказание философов", где говорится про "ловление со вражбами для ради укрочения воинства его [Константина.— *А.К.*]" (с. 162). Примечательна жалоба тех, кто стал жертвой лукавых бояр ("Сказание о царе Константине"): "Казны их не можем наполнити, как бы аду насытити" (с. 166). Здесь содержится прямая аналогия: "нечистое собрание" (в данном случае — неправедное обогащение) уподоблено аду, дьявольской твердыне. Историческими прообразами великого разорения царства Константина служат гибель фараона, пленившего евреев, и судьба самих израильтян, которые "угордели, и Бога забыли, и погинули в неволю и в разсеяние, нет им царства волнаго, и не познали Сына Божия Христа, Царя Небеснаго, сердце их окаменело з гордости" (с. 182).

Так, противоречия истории были поняты как извечная борьба двух сил: Бога и дьявола, света и тьмы. Не случайно Пересветов использует в своем сборнике традиционную символику, когда говорит о гибели царства Константина Ивановича: "греки тмы для да свет оставили" (с. 180). Противопоставляя "свет" и "тьму", публицист следовал установившемуся в христианской литературе топосу. Сама антиномия двух полярных символов могла бытъ позаимствована из различных источников, в первую очередь — из Священного Писания. Позднее, во второй половине XVI в., Грозный и Курбский, размышляя о борьбе доброго и злого начала в мировой истории, вспомнят пророка Исайю, противопоставлявшего два символа, "свет" и "тьму"[20]. В то же время Божественный свет — вот та богословская и эстетическая категория, о чем можно говорить с достаточной уверенностью, которую Пересветов делает одной из ведущих, рассуждая о Христовой правде (об этом далее).

Как видим, суждения о том, что в рассмотренном отрывке преобладают социальные мотивы, — дань определенной идейной концепции. Духовное содержание источника не было принято во внимание. В силу этого авторская позиция оставалась непроясненной.

Итак, Пересветов различает свободу от греха как свободу онтологическую ("Господь Бог милосердие свое учинил волною страстию своею святою и Адама извел изо ада" С. 181) и "самовласть" как дар свободы, как возможность выбора между добром и злом.

Об этическом аспекте "самовласти" Пересветов прямо не говорит, но его обращение к этой антропологической проблеме постоянно присутствует в **имплицитной** форме. Сама логика рассуждений Пересветова позволяет определить его отношение к "самовласти", идея свободного самоопределения личности имманентна рассматриваемым текстам. *Усвоенная публицистом теория "казней Божиих" неизбежно предполагает ответственность за дела, за то, что человек совершает вполне сознательно и свободно, независимо от какого бы то ни было принуждения.*

Таким образом, полную ответственность несет любой человек как совершенно свободный в момент выбора. Божественный замысел не противоречит самостоятельности действий каждого отдельного представителя земного царства, будь то государь или подданный. Не случайно в "Сказании о Магмете-салтане" идея воздаяния становится центральной. Ссылаясь на опыт сурового, но справедливого правителя неверных, воевода Петр вспомнит слова: "И от Бога написано, комуждо по делом его" (с. 174). Это высказывание имеет многочисленные параллели: дословные совпадения или близкие по смыслу обороты в текстах Священного Писания, в том числе в Откровении Иоанна Богослова (См.: Иер. 25, 14; Иер. 50, 29; ОС. 4, 9; 12, 2; Плач. 3, 64; Иез. 24, 14; ПС. 61, 13; Притч. 24, 12; Мф. 16, 27; 1 Петр. 1, 17; 2 Тим. 4, 14; От. 2, 23; 22, 12). Нарушители Божественных установлений будут строго наказаны не только при жизни, но и после смерти: на лукавых и злых Господь посылает "гнев неутолимый" (с. 165), а в загробном мире "им мука вечная готовится" (с. 153), они "погибают вовеки" (с. 181). Но для того, чтобы уберечь себя от наказания и при этом спасти свою душу, люди должны знать, каков путь неправды и в чем состоит "правда".

Эта сторона пересветовского учения вызывала большие разногласия среди исследователей. Многие из них настаивали на том, что Пересветов уклонился от традиционного ортодоксального пути, порвал с богословскими идеями восточнохристианского предания, занял активную реформационную позицию[21].

Если говорить о верности Пересветова преданию отцов Церкви, то здесь мы вряд ли располагаем достаточным материалом, чтобы делать какие бы то ни было окончательные выводы. Своеобразие самой формы, которую выбрал этот публицист для выражения своих взглядов, используя легендарные сюжеты и допуская "псевдоисторический" вымысел, предопределило свободное отношение к авторитетным источникам: о многом Пересветов не говорит, подразумевая, что его читатели знают священные тексты. Позиция Пересветова, воина и дворянина, который "служит" государю добрым советом, в определенном смысле освобождала его от обязанности быть книжником и нарочито свидетельствовать о том, что он "философ мудрый".

С другой стороны, если мы внимательно отнесемся ко всему, о чем толкует Пересветов, то логика его рассуждений не покажется нам столь далекой от традиций русской историософии и социальной этики XVI в.

Отступление греков-христиан от Евангелия, от "правды", от самого Христа, несправедливость и жестокость вельмож, по Пересветову (о чем мы уже говорили), стали причинами Божьего гнева: своими грехами неверные греки нарушили равновесие земного царства и одновременно отдали на поругание свою веру. В этом

контексте слова "Бог не веру любит — правду" приобретают особый смысл.

В некотором роде "правда" для Пересветова **первична**, она является предпосылкой истинной "веры". "Правду" надо понимать в данном случае не как "идею соразмерности наград и наказаний"[22], не как синоним "общественных преобразований", политических реформ, что к тому же некорректно по отношению реальностям и специфической идеологии Московской Руси (люди XVI в. не знали, да и не могли знать самих слов "политика" и "реформы"), а как совокупность Божьих заповедей, как норму жизни, имеющей единственный Божественный источник: "Истинная правда — Христос Бог наш <...> да оставил нам Еуангелие правду, любячи веру християнскую надо всеми верами, указал путь Царства Небеснаго во Еуангелии" (с. 181).

Очень часто противопоставление "веры" и "правды" считается сутью, сердцевиной пересветовской этики. Эта точка зрения стала общепринятой и часто воспроизводится в научных работах как аксиома. Так, например, А.Ф.Замалеев пишет: "Для Пересветова характерен гуманистический взгляд на религию. Не отвергая "веры христианской", он в то же время выступал против церковного провиденциализма. "Бог любит правду лутчи всего", — заявлял книжник. Следовательно, истинная вера — это "правда", и бог [так у автора. — А.К.] "помогает" только тем, кто стремится ввести ее в жизнь. Идя по этому пути признания первенства "правды" над верой, Пересветов доходил до крайних границ отрицания веры"[23].

Существо оппозиции "вера" — "правда" требует всестороннего изучения; обстоятельное исследование посвятил этому вопросу А.Л.Юрганов[24]. Содержание историософской концепции Пересветова может быть понято только в том случае, если мы достаточно последовательно раскроем смысл этой оппозиции. Здесь важен конкретно-исторический подход.

Только внешне "правда" Пересветова не предполагает **правоверия**: если "вера" недостаточна без "правды", то, как это может показаться, последняя вполне обходится без "веры". Так это и представляется с точки зрения секулярного сознания. На чем, собственно, и строит свои предположения Я.С. Лурье: "Настаивая на том, что прославляемая им "правда" стоит "веры" и заслуживает почитания и с религиозной точки зрения, Пересветов, однако, нигде не придает этой формуле обратной силы: "правда" и без "веры" (у Магмета-салтана) угодна богу [так у автора.— *А.К.*], но "вера" без "правды" ведет (в случае с Византией) лишь к гибели"[25].

Это — упрощенная постановка вопроса. Дело в том, что торжество "правды" в государстве Магмета-салтана, по Пересветову, лишь промежуточный этап, за которым должно последовать воссоединение "правды" и "веры". Иными словами, их разделение, разоб-

щенность — конфликт исторической драмы, разрешение которой — дело будущего. Только "правда" предполагает действенную "веру", а "вера", в свою очередь, требует "правды". Таков пересветовскй идеал, чему можно найти много прямых доказательств[26].

Начнем с того, что в "Сказании о книгах" Пересветов довольно отчетливо дал понять, в чем заключается временный характер власти безбожных турок, почему их господство над греками не может быть постоянным. Об этом сказано в обращении Господа к патриарху Анастасию: "...лише есми выдал вас на поучение правды моея неверным иноплемянником, а не навеки. Да будет Мое святое милосердие к вам во умножение веры християнъския!" (с. 149).

В "Сказании о книгах" Магмет представлен немилостивым правителем, готовым искоренить христианство. Путь обретения "правды" начинается для него с уроков истинной "веры". Без общения с патриархом, без тех наставлений, которые безусловно не расходятся с православной моралью, для него совершенно невозможно обрести подлинные мудрость и знания.

В то же время Магмет-салтан лишен возможности обращаться к Богу, лишен высшего покровительства. Господь только "попустил" его власть, все-таки весьма ограниченную, над христианством. На это обратил внимание А.И.Клибанов: "Любопытно, Бог не снизошел до того, чтобы беседовать с Магмет-султаном на одних основаниях с патриархом — "небесным голосом". Он сновидением приходит к султану, да так, что "напустил на него трясение про книги християнския"[27].

Пересветов вполне определенно подчеркивает недостаточность турецкой "правды", когда пишет о враждебном отношении "сеитов" к христианству: «Естьли бы ту веру любил Господь, — говорят они султану, — и Он бы тебе ея не выдал" (с. 151). "Правда" Магмета угодна Богу потому, что она взята с "христианских книг", а сам султан "до скончания веку своего Бога в сердцы держал, и веры християнъския из мысли не выпустил» (с. 151). Перед этим Пересветов сообщает, что Магмет-салтан был готов принять христианство. В "Большой челобитной" воевода Петр искренне сожалеет о том, что "правда" Магмета-салтана недостаточна и угодна Богу лишь как поучение для христиан: "Турской царь Магмет-салтан великую правду во царство свое ввел, иноплемянник, да сердечную радость воздал Богу; да естьли бы к той правде да вера християнская, ино бы с ними аггели беседовали" (с. 182). Отмеченные эпизоды чрезвычайно важны для понимания пересветовского мировоззрения.

Не следует забывать и о том, что Магмет-салтан, несмотря на явные похвалы в адрес христианского вероучения (а заповеди богодухновенных книг он не только чтит, но и старательно исполняет), остается все-таки притеснителем православных славян и греков. Его справедливость распространяется на тех, кто не живет в согласии с

истинной верой. В "Большой челобитной", где мы находим открытое осуждение Магмета-салтана, эта мысль становится ключевой и неизбежно приводит к утверждению спасительной миссии русского царя. Состояние подчиненных туркам народов характеризуется как позорное рабство, на них турецкая "правда" не распространяется. Таким образом, исполнение закона неверных состоит в том, что нормы христианских книг применяются избирательно. "Правда" Магмета — суровое наказание для христиан, которые, искупая грехи, не могут возвысить голоса в собственную защиту: "Тако рек Петр волоский воевод: "Ленилися греки за християнскую веру крепко стояти против неверных, и они ныне неволею бусорманскую веру боронят от находу. Царь турской у греков и у сербов дети отнимает на седмой год на воинскую науку и во свою веру ставит их, они же, з детми своими разставаючися, великим плачем плачют, да никто же себе не пособит" (с. 170—171).

Исследователи творчества Пересветова практически не обращали внимания и на то, что автор "Большой челобитной" порицает Магмета-салтана как противника "красоты церковной" (высказывание на этот счет есть только у В.В.Бычкова, изучающего эстетические представления Древней Руси)[28]. Сфера прекрасного не включена в систему ценностей царства Магмета, для турецких порядков она остается чуждой. Все, что так или иначе относится к справедливости султана, изображено или по-деловому, или крайне натуралистично, на границе с полным антиэстетизмом. И в этом смысле "правда" Магмета не ведет к постижению того, что открывается в пределах истинной "веры". Иноверный правитель только понимает, что не может уклониться от заповедей Христа, от его "правды". Но красота последней, ее совершенство и величие остаются скрытыми для Магмета. Монолог, представляющий собой своеобразный гимн "правде", Пересветов вложил в уста правоверного воеводы Петра. Это, пожалуй, единственный пассаж, который свидетельствует не только о религиозном, но и собственно эстетическом понимании "правды" у Пересветова. "Правда" — это свет, она распространяется на весь мир, достигая неба и пространств земной тверди, сияние ее проникает даже в "преисподняя глубины" и остается там "многочисленное светлее солнца" (с. 176). Этой красоте поклоняется вся тварь, потому что речь идет о Божественном свете, о благом и прекрасном Христе ("правда Богу сердечная радость и вере красота" (с. 161)).

"Правда" Пересветова представляет собой высшую Справедливость, полное выражение Божественной истины, которая дана в заповедях и нормах жизни, предназначенных для практической реализации (грешно присваивать чужую собственность, богатеть на несчастьях ближнего, лицемерить, уклоняться от исполнения священнических и монарших обязанностей и т.д.). Говоря о "вере", публи-

цист имеет в виду как конфессиональную принадлежность, так и догматическую, обрядовую сторону православия. Царство "правды" ограничено законом человеческих дел, лишенное веры — оно остается невоцерковленным (поэтому "правда" Магмета не достигает идеальной высоты, оказывается частным и несовершенным применением Божественных заповедей; это — пример сущего, но не должного).

Итак, нельзя сомневаться в том, что образцовый порядок султана интересен Пересветову только как частное воплощение "правды", как порядок, требующий преодоления. Пересветов идет по пути "отрицания отрицания", когда предлагает жить в согласии с "правдой", сохраняя "веру". Одновременно он понимает, что следование форме, а не сути, приводит к профанации христианских ценностей, становится непреодолимым препятствием на пути к спасению души. Поэтому публицист скорбит о "неправде" в Московском царстве, где есть вера, но люди не живут в согласии с Божественной Справедливостью: "И говорит Петр волоский воевода: "Таковое царство великое, и силное, и славное и всем богатое царство Московское, есть ли в том царстве правда?". Ино у него служит москвитин Васка Мерцалов, и он того воспрошал: "Ты гораздо знаешь про то царство Московское, скажи ми подлинно!". И он стал сказывати Петру волоскому воеводе: "Вера, государь, христианская добра, всем сполна, и красота церковная велика, а правды нет". И к тому Петр, волоский воевода, заплакал и рек тако: "Коли правды нет, то и всего нет". <...> Тако брался диявол всеми неправдами з греки, не любячи веры христианския для того, что вера християнская Богу люба, всех вер лутчи, Бог ея любит, и диявол изборол всякою неправдою" (с. 176–177).

Говоря о необходимости защищать "веру", способствовать тому, чтобы она утверждалась в дальнейшем, Пересветов, разумеется, не доходил "до крайних границ" ее умаления, но, напротив, призывал беречь ее. "Ересь" греков он видит, однако, не в союзе с латинянами, но в нравственном падении тех, кто не захотел жить по заповедям Христа, в чем существенно перекликался с Зиновием Отенским, отмечавшим, что "грецы христианское велие имуще имя, дел же христианских не снабдеша и судьбы Христовы не оправдиша, суда бо не взыскаша и праведна суда не судиша ..."29. Кощунственное поведение бояр царя Константина Ивановича, когда они портили священные книги и сочиняли подложную заповедь, как недвусмысленно дает понять Пересветов, — в первую очередь, преступление против "веры".

Знаменательна итоговая часть "Сказания о Магмете-салтане". Здесь мысль о необходимости симфонии "правды" и "веры" выражена с предельной отчетливостью: "И латыняня рече против им (греков — А.К.) на споре: "То есть правда. Ино лучилося нам быти в том царстве (на Руси — А.К.) на отведывание веры християн-

ския <...> Естьли к той истинной вере християнской да правда турская, ино бы с ними аггели беседовали". Греки же рекоша: "А естьли бы к той правде турской да вера християнская, ино бы с ними аггели же беседовали" (с. 161).

Идеал Пересветова не принадлежит ни прошлому, ни настоящему, он — в будущем. Смысл и оправдание истории человечества публицист видит в создании земного царства, достойного ангелов, царства великой справедливости.

Кто же может преодолеть рознь "мира сего", восполнить нарушенную целостность общественного бытия? По мысли Пересветова, такой мессианской фигурой мировой истории должен явиться только православный царь.

Магмет-салтан, "философ мудрый", который стал таковым, проникнувшись уважением к "христианским книгам" и заповедям Христа "от молитв святых Анастасиевых" (с. 151), говорит "в тайне себе", то есть скрывая заветные мысли от "сеитов" и прочих врагов истинной веры, о великом назначении царя: "Таковому было быти християнскому царю, всеми правдами Богу сердечную радость воздати и за веру християнскую крепко стояти" (с. 160).

Так, иноверный правитель постепенно проникается сознанием того, что Божественная справедливость-"правда" неизбежно приводит к "вере", а от "веры" — к постижению высокого назначения Богом дарованной, а не "попущенной" власти. Это становится возможным только потому, что " "правда", по Пересветову, все-таки обязательно богоугодна"[30].

Магмет-салтан, необычный герой древнерусской литературы, постигает ту логику Божественного замысла о человеческой истории, которая открывается через опыт "христианских книг" и присутствует в феноменологии исторического процесса. Обращаясь к патриарху Анастасию, он зявляет: "И ты (патриарх — *А.К.*) возми книги своя да исправляй дела свои, что ваш Христос вам приказал да и обо мне помолися. Естьли бы мне того царства не выдал Бог, и мне бы мочно ли о том умудрити, естьли бы на то Божия воля не была? Все то есми Божиею волею делал" (с. 148).

Примечательно, что сам Магмет-салтан, оказавшись в ситуации выбора между неполной ограниченной "правдой" и возможностью осуществления великой мечты соединения "правды" и "веры", стал жертвой противоречия и отступил, признал свое бессилие, подчинившись мнению вельмож (с. 151).

Но именно устами султана-"философа" Пересветов раскрывает учение о царе как образе Бога.

В связи с этим особую важность приобретает идеальная модель отношений государя и его подданных в царстве Магмета-салтана ("Сказание о Магмете-салтане"). Этому вопросу посвящено много высказываний: медиевисты, историки русской общественно-

политической мысли и философы пытались обнаружить в "Сказании о Магмете" целую программу преобразований, предложенных Ивану Грозному. Главным выводом советской историографии стало утверждение, согласно которому Магмет-салтан освобождает людей от неволи, ограничивает срок "рабства" такой категории зависимых людей, как "полоняники", и вообще не любит холопства[31]. Казалось бы, сам текст давал для таких рассуждений обильную пищу. Действительно, Магмет-салтан провозглашает равенство людей перед Богом, говорит о том, что все люди — потомки Адама, осуждает египетского фараона, который, в соответствии с ветхозаветным рассказом, держал в неволе евреев и был за то наказан Богом. Однако к отдельным замечаниям Пересветова мало прислушивались те, кто хотел увидеть его проповедником социального раскрепощения, "сугубо светским" правдоискателем, пытавшимся пересмотреть даже характер человеческих отношений в Московском царстве.

Во-первых, слова Магмета-салтана ("Братия, все есмя дети Адамовы; кто у меня верно служит и стоит люто против недруга, и тот у меня лучшей будет" — с. 159) нельзя рассматривать как призыв к уравниванию людей с точки зрения их места в обществе. Так, например, Зиновий Отенский тоже говорил о равенстве рабов Божиих — потомков Адама[32].

Во-вторых, Пересветов был далек от того, чтобы предлагать Грозному полную отмену холопства в ту эпоху, когда знатнейшие люди называли себя "холопами государя", что постепенно становилось даже своеобразной привилегией и самоназванием высшего сословия[33]. Не избежал формы "холопского" обращения и сам Пересветов ("А меня, холопа твоего, Ивашка Семенова сына Пересветова <...> Как тобе, государю, полюбится службишко мое, холопа твоего?" — с. 184). И это не гипербола, не простая этикетная формула, а живое и вполне конкретное убеждение.

В "Сказании о Магмете-салтане", скорее всего, речь идет у Пересветова о такой ситуации, когда любой человек получает защиту от произвола вельмож, когда все подданные равны перед лицом государя в своей ответственности за исполнение вмененных им обязанностей и при этом полностью зависят от монарха. Благополучие и жизнь "холопа" — целиком в распоряжении царя, единственного хозяина над всеми, кто населяет его владения. Иллюстрацией этих воззрений и становятся многочисленные примеры из "Сказания о Магмете-салтане". Турецкий владыка ведет себя в государстве, как в личной вотчине, от него не может не зависеть ни одна живая душа. Тех самых "воинников", которых Магмет-салтан освобождает от неволи, не спрашивая, видимо, их согласия, он сам делает своими "рабами", именно рабами, поскольку в его власти пожаловать их и в то же время убить. Здесь над Магметом-салтаном, кроме Бога, нет другого судьи: "То царь рек войску своему на возращение сердца,

чтобы и кажной впредь собе чести добывал и имяни славнаго. Царь говорит и жалованием своим жалует и грозою всею: "Кто не хощет умрети доброю смертию, играючи с недругом смертною игрою, ино он умрет же от моея опалы царския смертною казнию, да нечестно ему будет и детем его" (с. 159).

Следует, однако, сделать существенную оговорку: всевластие Магмета, по Пересветову,— величайшее благо для подданных; погибнуть на плахе без вины его "раб" не может, что, кстати, принципиально отличает султана от изверга Дракулы, героя знаменитой повести конца XV в. (Дракула способен на справедливые поступки, но одновременно он проявляет патологическую жестокость и грозит людям бессмысленными расправами). Справедливость Магмета запечатлелась в мудром законодательстве. Казалось бы, суд по "правде" гарантирован каждому.

В то же время здесь заявляет о себе представление, согласно которому любой подданный может стать объектом царской немилости, "опалы". Возможность наказывать провинившихся по своему усмотрению было неотъемлемым правом единовластного правителя в ту эпоху, когда "появление государя на троне автоматически превращало в холопов всех, кто титуловал великого князя государем"[34].

Итак, в речах Магмета-салтана выражена мысль о равенстве людей перед лицом Бога: "Един Бог над нами а мы рабы его" (с. 157), но это равенство ведет к подчинению рабов Божиих государю, образу Царя Небесного на земле.

Для осуществления Божественной правды необходимо, чтобы царь поступал со своими подданными, как Бог поступает с людьми. Суд царя приравнивается по своей справедливости и абсолютной беспристрастности суду Господа. В свою очередь, нарушители присяги, "крестного целования", изменяют не только царю земному, но и Богу: греки в "крестном целовании греха себе не ставили, во всем Бога прогневали" (с. 153). На головы грешников обрушивается самое суровое прижизненное наказание. Такая же участь ожидает тех, кто обманывает государя в царстве Магмета-салтана. Но на этот раз именно единовластный правитель выступает гарантом Божественной справедливости-"правды".

Миссия царя состоит не только в устроении дел земных. Государь способствует спасению душ, врачует духовные недуги. О будущем Ивана Грозного как единственного православного царя говорится: "на покаяние приведешь грешных" (с. 172).

Служить царю самозабвенно, вплоть до исключительного самоотречения и мученичества — значит сохранить свою душу, оберегая веру. Об этом Пересветов напоминает неоднократно. Так, например, прославляя христианство, Магмет-салтан отмечает подвиг мучеников-воинов: "Нет таковы веры великия у Бога, яко вера християнская: где пойдет неверных к вере приводити и веры християнской

умножати, ино где войско его побьют, ино тамо Божия воля сталася, и то есть мученики Божия последняя, яко же пострадали за веру християнскую, яко первыя, — души их к Богу в руки; небесныя высоты наполняются таковыми чистыми воинники, агтелом равны и украшенны от Бога златыми венцы" (с. 160).

Подданные должны бояться Бога и одновременно "помнить заповедь цареву" (с. 157, 192). Так в "Сказании о Магмете-салтане" постоянно сравниваются царь земной и Царь Небесный.

Одно из отличительных свойств царя, имеющих отношение к его богоподобию, — великая "царская гроза"[35]. "Правда ввести царю в царство свое, ино любимаго не пощадити, нашедши виноватаго: как конь под царем без узды, так царство без грозы" (с. 189).

"Гроза" очищает царство от пороков, наказывает преступников. Укрыться от нее невозможно. Это убеждение было продиктовано тем, что благочестивый царь выполняет волю Божью.

Обличая "кротость" (пагубное безволие) греческого василевса Константина Ивановича, Пересветов противопоставляет ее "грозе" Магмета-салтана. Но при этом не следует полагать, будто бы публицист осуждает любую кротость как христианскую добродетель. Напротив, подлинные кротость и смирение публицист не считает лишними. По Пересветову, именно гордыня способствует отчуждению человека от "правды", она, наряду со стяжанием и немилосердием вельмож, губит царства. Ссылаясь на легендарные речи представителей "латынской веры", он провозглашает: "Видите, как Господь Бог гордым противляется, за неправду гневается, а правда Богу сердечная радость и вере красота" (с. 161). Это весьма примечательное высказывание: одна из важнейших "формул" пересветовского учения содержит реминисценцию из апостольских посланий ("Бог гордым противится, а смиренным дает благодать" — Иак. 4, 6; 1 Пет. 5, 5). Следует отметить, что так называемый Сокращенный извод сборника Пересветова включает переделку "Повести о Царьграде", в которой дьявольские "гордость", "лукавство", "неправда", "ненависть" и "зависть" оказываются в одном ряду и противопоставлены христианским "храбрости", "правде" и "другољубъству сердечному" (с. 185).

Царская "гроза" не служит возвышению и гордыне нового "фараона", она справедлива настолько, насколько велика и спасительна Божественная "правда". Поэтому царь не подавляет "грозой", но учит. Он должен покорить тех, кто выполняет дьявольскую волю.

Исторической задачей царя признана его роль в деле расширения христианства, не только его защиты. Накануне казанского похода, приведшего к присоединению ханства, издавна враждовавшего с Русью, эта мысль становилась очень злободневной. Так, в "Первом предсказании философов" Пересветов задался целью определить, в

чем состоит всемирно-историческая миссия Московского царства, почему фигура царя Ивана принадлежит будущему. Если царю удастся с помощью Божьей победить врагов, действующих по наущению дьявольских сил, "Бог милостию своею сохранит и помилует и не выдаст его [Ивана — *А.К.*] на охулу, и найдет на него великая мудрость, и обличит Бог пред ним все враги его" (с. 162). Враги будут каяться и смиряться. А царь исполнит последнюю часть пророческого знамения: орел христианства восторжествует окончательно.

Об этом в "Большой челобитной" рассуждает воевода Петр. Попутно отметим, что принцип введения в публицистический текст героев-"резонеров", каждый из которых произносит речь с изложением своих взглядов, не свидетельствует о каком-то особом "полифонизме" произведений Пересветова, но помогает развитию авторской мысли, обеспечивает ее предельную выраженность, служит актуализации различных аспектов одной и той же темы. Таким образом, публицистика Пересветова вполне монологична и практически не преследует целей размышления-диалога. Кроме того, публицист-"челобитчик" хочет не озадачить, а вдохновить своего адресата. Для этого ему нужны необычные авторитеты, иноземцы, до которых дошла весть о славе и могуществе русского самодержца (прием, известный в древнерусской литературе)[36].

Итак, воевода Петр пророчествует, обращаясь к царю Ивану Грозному. Выясняется, что московский государь — последняя надежда всех православных христиан. Ему суждено завоевать многие царства и освободить православных от турецкого ига: "Тем ся царством руским ныне хвалит вся греческая вера, надеются от Бога великаго милосердия и помощи Божия свободити руским царем от насильства турскаго царя иноплемянника" (с. 176). Царство царств, выросшее на основе многих завоеваний, новая империя, "восточное" государство, способное стать оплотом истинной веры, покончит с порабощением христиан неверными, притеснением слабых, станет утверждать Божественную справедливость на земле.

Все эти пророчества сбудутся при одном условии: Иван Грозный должен полюбить "правду", потому что она и есть Христос, "сияет на все небесныя высоты и на земныя широты и на преисподняя глубины многочисленное светлее солнца" (с. 176).

При этом Грозному необходимо усвоить уроки "греческого взятия" и "не пощадити себя ни в чем" (с. 170), то есть посмотреть в лицо действительности, отвергнув всякую самоуспокоенность. Воевода Петр говорит о том, что "греческое взятие" и есть "устав" царской жизни (там же). Что здесь имеется в виду? Прежде всего — предупреждающее и назидательное значение "Повести о взятии Царьграда"[37], но той ее версии, которую предложил сам Пересветов.

Царь Константин Иванович потерял жизнь не только по вине предателей, не только по вине тех, кто хотел искоренить христианство, включая "безбожного" Магмета, но и потому, что в начале утратил власть и не сумел побороть лукавых бояр, препоручив им управление государством; царь с детства привык к тому, что они обладали державой.

Вся история Константина срисована с русской действительности: "От своего отца, благовернаго царя Ивана, Констянтина града, остался млад царствовати, трех лет от порожения отца своего в Констянтине-граде [ср.: Василий III скончался, когда Ивану, будущему царю, было три года — *А.К.*], и на всем царстве греческаго закону християнския веры. И велможи его до возрасту царева царство его обладали и измытарили, и бедами сцепили, неправыми суды, и особную брань во царстве том учинили..." (с. 165—166). Пересветов был хорошо осведомлен об обстоятельствах, сопровождавших правление Ивана IV. В годы его малолетства вся верховная власть оказалась в руках морально нечистоплотных людей. Жалобами на боярский произвол проникнута русская публицистика первой половины — середины XVI века.

В то же время известно, что Константин XI, сын Елены Драгаш и Мануила II, вступил на византийский престол уже зрелым человеком (в 1449 г., когда он был провозглашен императором, ему было 44 года). Вся его деятельность была обусловлена традиционной культурной и политической ориентацией Палеологов, которые стремились защитить последние рубежи некогда великой империи, уповая на помощь с Запада. Приговор Константину XI был подписан задолго до того, как он стал императором.

Проблемы Византии эпохи Палеологов мало волновали Пересветова. Он создает свою историю как миф, в полной мере отвечающий духовным запросам человека Московского государства и соответствующий реалиям русской общественной жизни.

Рассуждая о будущем Руси, Пересветов не забывает напомнить о том, что только преодоление безволия, четкая программа внутренней и внешней борьбы спасет земную власть и сделает ее залогом процветания царства.

Публицист видит некоторую последовательность в будущих действиях православного государя: сначала царь устанавливает "правду" в Московской Руси, затем распространяет этот порядок в борьбе с "бесерменством" и расширяет, таким образом, пределы христианской веры, приводя в подданство новые народы.

Великая православная держава станет еще могущественнее, если не забудет Бога. Жить без "правды" — угождать дьяволу. Если Московское царство уклонится от исполнения Божьих заповедей, то ему не миновать судьбы второго Рима. Круг замкнулся.

В публицистическом сборнике Пересветова смысл истории был понят как "синергия", совпадение двух волений, земного и небесного. Итак, по Пересветову, следуя за непреложным законом "правды", христианское человечество выбирает путь духовного совершенствования, **послушание "правды"**. Земное благополучие царства — лишь видимый знак, позволяющий судить о том, что выбор людей был правильным. Пересветов указывает на путь исторически активного преобразования мира, которое могло бы объединить православные народы под эгидой русской царя. Итогом должно стать создание универсальной общности, реального воплощения мечты о гармоничном соединении "правды" и "веры". Отчасти это понимание смысла мировой истории было родственно эсхатолого-хилиастическим теориям, нашедшим свое выражение в апокрифической литературе[38].

Пересветовская модель земного царства не самодостаточна, она не сводится к попечению о делах сиюминутных и тленных, но представляет собой направление, позволяющее следовать по пути Христа, форму, соответствующую идее спасения народов в лоне одной веры.

О "профетизме" и вариативности истории у Пересветова

Герои Пересветова действуют в атмосфере пророчеств, предсказаний, предвидений. Все, что случилось с Византией, было в той или иной мере предрешено: уже при основании города известна участь христианского царства, затем знамение Св.Софии предвещает падение Царьграда, латинские "философы и дохтуры" предсказывают судьбу Московского царства.

Может сложиться впечатление, что Пересветов обращается здесь к особому пониманию исторического времени[39], характерному для средневековой агиографии. Известно, что многим византийским и древнерусским житиям было присуще так называемое апокалиптическое восприятие событий (апокалипсис и есть откровение, данное как пророчество). Все, что случится со святым, было в самых общих чертах известно вскоре после его рождения (или даже до рождения), в детстве и юности святой также мог получить множество доказательств в пользу того, что избран Богом. Подобное понимание логики развития событий отвечало представлениям человека Средневековья о том, как может осуществляться полное слияние мыслей и действий человека с волей Всевышнего. "Апокалиптизму временного развития действия Жития соответствует и характер поведения в пространстве и во времени агиографического героя: это главным образом "проявления", "раскрытие" — святости, глубинности, высшей сущности ..."[40]. Если для летописей и хронографов характерно ли-

нейное восприятие необратимости времени, для торжественных поучений время событий как бы "воскресает" в момент проповеди и переживается во всей своей объективной данности, приобретая особый литургический смысл, то время житий неизбежно подводит читателей к осознанию относительности прошлого, настоящего и будущего, их потенциальной слитности в бесконечном вневременном бытии[41]. Пересветов как человек русского Средневековья, а значительная часть образованности и культуры Древней Руси базировалась на знаниях из области агиографии, не мог не чувствовать этих особенностей житийного жанра.

И тем не менее такая концепция времени не отвечала замыслу публициста. Пересветов отказывается от абсолютной предрешенности событий, и, если он отмечает, что Византия погибла под ударами турок, ему важнее подчеркнуть вину людей, а не ссылаться на пророчества. Он, как уже было отмечено, всегда имеет в виду свободу выбора отдельного человека и неуклонно следует раз и навсегда установленным принципам. Это неудивительно: агиограф имеет дело с героем, в полной мере исполнившим свое предназначение, а публицист с участниками событий в момент исторического становления, исход борьбы добра и зла в их душах сам по себе представляет проблему; здесь нет никакой окончательной ясности. Поэтому в языке Пересветова (речь идет о ключевых местах его публицистического сборника) нередки условные конструкции, которые указывают только на желательность или возможность осуществления правильного выбора, совпадающего с Божьей волей: "Естьли к той истинной вере християнской да правда турская ..." (с. 161); "А естьли бы к той правде турской да вера християнская ..." (там же); "Коли его, государя, Бог милостию своей сохранит и помилует ..." (с. 162); "да естьли бы к той правде да вера християнская" (с. 182).

Промысел или противодействует людям, или сопутствует им, он ориентирован на человека, чутко реагирует на каждую допущенную несправедливость, он ждет от человека, сам ни в чем не нуждаясь, сознательного принятия решений. Вряд ли такое понимание будущего в полной мере соответствовало агиографическому апокалиптизму.

В пророчествах пересветовского сборника (во всяком случае в той их части, которая касается будущего Руси) заметна амбивалентность; эти профетические моменты только указывают на возможные пути выбора между добром и злом; **предрешена только неизбежность этого выбора**. Таким образом, для предсказаний Пересветова характерна некоторая "разомкнутость".

Об отношении Пересветова ко всякого рода откровениям и пророчествам свидетельствует та редакторская правка, которую он осуществил, перерабатывая "Повесть о взятии Царьграда турками". Он сознательно исключил одно из предсказаний, известное по так называемой "искандеровской" или первоначальной редакции. Там мы чи-

таем: "Русий же род съ прежде создателными всего Измаилта победять и Седмохолмаго приимуть..."[42]. Имеется в виду пора, когда, по мнению автора "Повести", "русий род" освободит Царьград от неверных вместе с теми, кто обладал столицей двух частей вселенной.

Этот факт Н.В.Синицына комментирует следующим образом: "...и И.С. Пересветову, и его продолжателям XVI–XVII вв. мысль о "воцарении" русского рода в Константинополе оказалась чуждой"[43]. Дело в том, что в книжности XVI в. смутное упоминание о некоем "русом роде" со ссылками на Мефодия Патарского было переделано на откровение о "русском" или "русийском роде" (так поступил, например, составитель хронографа, по традиции именуемого "Хронографом 1512 г."). Таким образом, в историческое сознание вносилась идея константинопольского наследия. Эта концепция была призвана указать московским государям на то, что они в праве претендовать на "вотчины" василевсов Византии. Однако сама мысль о борьбе за Босфор, об отвоевании престола Св. Софии не получила широкой поддержки. Нет ее и у Пересветова.

Если вспомнить, как много этот публицист рассуждал о расширении пределов "христианской веры", то покажется странным его пренебрежение пророчеством "Повести", которое он легко мог сделать подтверждением своих чаяний, поставив его на службу главной цели, созданию идеальной модели мирового православного царства.

Объяснить смысл изменений, образовавших публицистическую версию "Повести", можно только тем, что Пересветов был противником той однозначности, необратимости развития событий, которые предлагала первоначальная редакция. Отношение к будущему Московского царства выразилось в оценке предсказания философов ("Большая челобитная"): "Ино ныне на то *надеются* [курсив мой — *А.К.*], что пишут мудрыя философи и дохтуры о благоверном царе и великом князе Иване Васильевиче всея Русии, что он будет мудр и введет правду в свое царство" (с. 177).

Надежда и вера в неизбежное исполнение пророчества, **оупованиѥ**, а тем более констатация свершившегося факта далеко не тождественны, их разделяет целая пропасть[44]. Осуществление всех надежд и чаяний возможно только при соблюдении ряда условий, о чем мы говорили выше. Пересветов поэтому не хочет обгонять события. Проявляя известную сдержанность и осторожность, он лишь пытается направить события в определенное русло.

Время героев и место действия

Одной из характерных особенностей повествования в древнерусской литературе была однонаправленность в развитии событий. Соответственно, сам образ времени, который складывался на страницах нарративных литературных произведений, за редким исключением, оставался **однолинейным**.

Сложное совмещение различных временных пластов, движение вспять, "наслаивание" одного времени на другое — в большей мере характерно для литературы новой и тесно связано с ярко выраженным субъективным восприятием событий.

Одним из немногих исключений в этом случае остается "Слово о полку Игореве", в котором события прошлого настолько тесно связаны с событиями настоящего, что это приводит к эффекту *совмещенного рассказа*, когда обстоятельства похода князя Игоря постоянно комментируются целой системой исторических аллюзий и припоминаний[45].

Столь распространенная в древнерусской литературе историческая аналогия сама по себе не могла помешать раскрытию образа однолинейного времени, который стал главнествующим в летописном повествовании и агиографии[46].

С однонаправленностью времени связано развитие жанра воинской повести, которая, эволюционируя на протяжении XII—XVII вв., пришла к сложным формам организации отдельных сюжетов в составе единого литературного целого[47].

В литературе Московского царства монументальные исторические памятники, своеобразные по своей жанровой природе и принципам построения, также не принесли ничего нового в смысле функционирования художественного времени. Традиционные стороны поэтики древнерусской литературы, в том числе характер воспроизведения времени, достигает здесь только предельной выраженности, о чем убедительно написал Д.С. Лихачев. Так, например, в "Степенной книге" развитие исторических событий было подчинено особому "пространственному" образу лествицы, что усиливало идею неотвратимости хода времени, делало ее более отчетливой и наглядной[48].

Применительно к публицистике XVI в. вопрос о воспроизведении времени специально не рассматривался. Это объясняется тем, что в большинстве памятников публицистики Московского царства нарративное начало было заметно ослаблено: речь идет либо о произведениях эпистолографии, либо о дидактических и полемических трактатах, в которых собственно повествованию отведено мало места.

Сочинения Пересветова в этом смысле имеют свою специфику. Для выражения своей концепции автор сборника прибегал к развитым повествовательным формам: его "сказания" продолжают традицию историко-легендарной повести Древней Руси.

Структура пересветовского сборника такова, что каждый повествовательный эпизод оказывается *внутренне* необходимым, его нельзя переставить или изъять, не повредив целого. Только место "Большой челобитной" остается, на первый взгляд, "неопределенным", но, как мы увидим впоследствии, ее роль также стано-

вится понятной на основе выявления всех смысловых связей и соотношений внутри сборника[49].

Каждый герой принадлежит к определенной исторической эпохе, имеет свою временную приуроченность: греческий (византийский) период связан с именами Константина Великого и Константина XI Палеолога, Магмет-салтан является центральной фигурой турецкого периода, а воевода Петр, латинские "философы и дохтуры" — участниками современных публицисту событий.

Однако писатель не следует в точности принципу однонаправленности в развитии действия. В этом убеждает положение "Сказания о Константине" в общем составе сборника.

Полная редакция сочинений Пересветова, представленная 14 списками (большинство их включает весь состав известных сочинений Пересветова), дает примерно одинаковое расположение основных частей. "Сказание о Константине" отнесено там ко второй половине сборника и *всегда* следует за "Малой челобитной" и "Вторым предсказанием" философов как в Музейном, так и в Олонецком изводе.

Это приводит к тому, что в сборнике наблюдается и достаточная "легкость" при смене места действия: если события "Повести о Царьграде" и "Сказания о Магмете-салтане" разворачиваются в Константнополе, то затем, в "Малой челобитной", автор локализует пространство, указывая на место своего теперешнего рассказа, Москву, а затем снова переносит действие в Константинополь и, наконец, помещает своего героя, воеводу Петра ("Большая челобитная"), в столицу Валашского государства, Сочаву.

Временные и пространственные пласты перепутаны, прошлое и настоящее легко приходят в соприкосновение, замещают друг друга.

Так осуществляется довольно легкий переход и от одного места действия к другому, с помощью своеобразной инверсии уничтожается однолинейность, создающая впечатление неотвратимости, изначальной "заданности" событий.

В какой мере эта последовательность в соединении отдельных временных пластов и мест действия соответствовала реальному авторскому замыслу? Ответ на этот важный вопрос не представляется легким. Мы не распологаем автографом или таким списком, который мог бы служить окончательной "канонической" версией сборника (в данном случае этот термин вообще представляется весьма спорным). Здесь приходится считаться только с результатами исследований, проведенных на основе сопоставления позднейших списков, датируемых XVII столетием.

Пересветов в работе с литературными источниками: вымысел как средство создания публицистической концепции

Главные герои пересветовского сборника, если исключить "латинских" прорицателей и воеводу Петра, были деятельными участниками осады и защиты Константинополя, как о том сообщает "Повесть о взятии Царьграда". С этими героями связаны принципиальные стороны историософской концепции Пересветова; до некоторой степени царь, патриарх и султан выступали персонификациями авторских идей.

"Повесть" стала основным источником публициста, снабдила его исходными фактами, которые он и мог использовать в дальнейшем.

В научной литературе 50-ых гг., когда вслед за В.Ф.Ржигой началось активное освоение корпуса сочинений Пересветова, не установилось единого взгляда на характер работы писателя с "Повестью о взятии Царьграда турками". С одной стороны, абсолютизировалась степень влияния "Повести" на сборник Пересветова и утверждалось полное идейное совпадение двух памятников (Л.Н.Пушкарев)[50], с другой — "Повесть" была признана лишь исторической основой сборника но, как утверждал А.А.Зимин, "строй мыслей Нестора Искандера чужд публицисту середины XVI в."[51].

Вряд ли следует выяснять, кто прав из вышеназванных исследователей. Скорее всего, речь должна идти о творческой переоценке Пересветовым основных идей "Повести".

Во-первых, как уже было отмечено, публицист создает свою переделку "Повести" и при этом действительно воспроизводит отдельные суждения ее творца, трактовку некоторых событий и лиц. Но при этом он вносит в "чужой" текст важные поправки и дополнения. Во-вторых, Пересветов может принять далеко не все из того, что соответствует замыслу создателя "Повести". Отсюда его "протводействие" концепции Нестора-Искандера, стремление по-своему расставить акценты.

Начнем с моментов безусловного идейного сходства и попытаемся разобраться в том, почему Пересветов "согласился " с автором-предшественником.

Ни в "Повести", ни в сборнике Пересветова нет открытой антилатинской направленности. Между тем, многие источники сообщают о том, что в 1453 г. (накануне падения города) в Константинополе, население которого было раздираемо конфессиональными противоречиями, боролись группировки сторонников "латинян", а также туркофилы, поддреживавшие турецкого султана, и православные, видевшие главную причину несчастий Византии в унии с католиками. У народа не было единомыслия, а император, так официально и не венчанный на царство, сочувствовал "фрягам" и был фактически

униатом. Последняя христианская служба, которая прошла в Св. Софии, была униатской. Глава духовенства отсутствовал, поскольку византийский патриарх Григорий III Мамм покинул город еще в 1450 г. Защитников столицы вдохновлял на борьбу с врагами предатель православных интересов, отвергнутый в России, митрополит Исидор, кардинал "сарматский". В этих условиях была совершенно невозможна та почти идиллическая картина союза государя и церкви, которую нарисовал автор "Повести". Почему в православной книжности XVI века осуждение "латинства" прочно не вошло в редакции "Повести", почему критика греков-"униатов" не стала общим местом у Пересветова?

Исследователь "Повести" М.В.Мелихов отмечает: "На данном примере мы можем убедиться в том, что перед нами не просто ошибка или незнание исторического факта, а, напротив, целенаправленная работа по созданию необходимого для раскрытия авторской концепции образа"[52]. Этим целям служит вымышленное лицо, "псевдоисторический" герой, патриарх Анастасий. Автор "Повести" допускает отступление от исторической правды не для того, чтобы сделать более занимательным сюжет и "развлечь" читателя, он пишет не о сущем, но о должном. Симфония духовной и светской власти — наиболее приемлемая для книжника ситуация. Это придает "Повести" особый легендарный характер, делает ее не столько историческим документом, сколько преданием на тему взятия Царьграда.

Трудно сказать, располагал ли Пересветов другими источниками о событиях 1453 г., но, памятуя о том, что многие сведения он вообще толковал слишком вольно, мало заботясь о достоверности повествования, нельзя исключать сознательности принятого вымысла. Пересветову Анастасий нужен не только как представитель церкви, облеченный особым высоким саном, но и как посредник между Богом и людьми, как единственный защитник "веры", обратившийся к Христу с горькими мольбами и просьбой разъяснить, почему погибло великое царство.

В то же время Пересветова мало заботила антилатинская полемика: в большинстве случаев слово "ересь" применительно к грекам фигурирует у него не как догматическое отступничество, а просто как безнравственная , противоречащая евангельским заповедям жизнь, жизнь не по "правде".

Исследователи давно отмечали тот факт, что сочувственным изображением Магмета-салтана Пересветов обязан отчасти автору "Повести о взятии Царьграда турками".

Однако изображение Магмета-салтана в повести противоречиво.

Так, с одной стороны, Магмет-салтан проявляет особое уважение к христианской святыне, храму Св. Софии: "И пришед Магмет-салтан на площадь к великой церкви, и сшел с коня, и паде на зем-

лю лицем, и перстию посыпаху главу свою, благодаря Бога" (с. 146). Магмет-салтан прощает народ и патриарха Анастасия, обещает им свою милость.

С другой — позитивная характеристика правителя неверных никак не вяжется с теми отрицательными оценками, которые дает ему автор во время описания турецких штурмов. Решительное осуждение завоевателя проявилось прежде всего в подборе соответствующих эпитетов, ими изобилует произведение: "безверный" (с. 130), "скверный" (с. 131), "безбожный" (с. 132), "безверный и безбожный" (с. 132), "злонравный" (с. 133), "зловерный" (с. 134), "окаянъный" (с. 138).

Двойственность в оценках и самом художественном изображении Магмета-салтана может быть объяснена только тем, что первоначально автор сочувствует защитникам города, а после рассказа о его падении признает за турецким монархом право быть новым государем Константинополя по "Божию попущению". Магмет выступает лишь послушным орудием Промысла[53].

Эта двойственность заметна и у Пересветова, прославляющего и одновременно осуждающего Магмета-салтана (об этом далее).

В то же время нельзя не заметить в трактовке исторических событий и лиц существенных отличий, которые становятся очевидными при сопоставлении двух авторских концепций.

Если говорить о причинах падения Царьграда, то необходимо иметь в виду, что создатель "Повести" отмечает в основном провиденциальный характер происходящего, о грехах людей он рассуждает довольно туманно, не уточняя, какие именно преступления совершили греки, какие заповеди нарушили: "Тако же и ныне, въ последняя времена, грех ради наших..."; "Се же бысть за наши грехы Божие попущение..."; "В 20 же первый день маиа, грех ради наших, бысть знамение страшно в граде ..."; "И сим сице бываемым и тако съврьшаемым грех ради наших: беззаконный Магумет седе на престоле царствиа благороднейша суща всех иже под солнцем ..."[54] (цитируется первоначальная "искандеровская" редакция; мысль о греховности людей Пересветов усиливает вставкой, где подчеркивается неотвратимость "казней Божиих": "грех ради наших, Господь наш Исус Христос разгневался на нас неутолимым гневом своим святым" — с. 137). Складывается впечатление, что этот абстрактный, часто близкий риторической патетике, тон автора "Повести" скорее свидетельствует об идеализации поведения греков (Нестор-Искандер не хочет указывать на их действительные заблуждения). Его занимает драматическое противоречие между знамениями, предрекающими неизбежность гибели Царьграда, и той героической решимостью, которую в последние дни существования империи выказывают защитники города. Книжник восхищается их храбростью,

скорбит вместе с ними, но нравственные предпосылки поражения греков его глубоко не волнуют.

Недостаточность четких моральных ориентиров у автора-предшественника неизбежно толкала Пересветова к тому, чтобы сделать более определенной свою позицию в этом вопросе. "Повесть" стала только отправным моментом в дальнейшем развитии нравственно-религиозной доктрины публициста. Как писатель Пересветов чувствует необходимость пространного повествовательного введения к своему сборнику и делает "взятие греческое" своеобразным прологом. В "Большой челобитной" воевода Петр настоятельно советует: "Да естьли хотети царской мудрости, отведати о воинстве и о уставе жития царскаго, ино прочести взятие греческое до конца ..."(с. 170).

Но публицист понимал, что "Повесть" не может быть "механически" присоединена к сборнику. Для Пересветова становится важным вопрос идейного сближения текстов, внутренней логики и композиции, умелого соединения разнородных фрагментов в единое философское и литературное целое.

От темы "греческого взятия" нужно было перейти к теме нарушения греками заповедей Христа, нужно было показать, чем защитники Царьграда действительно прогневали Господа.

Этот переход подготавливается в пересветовской редакции "Повести". Публицист вносит одно важное дополнение: рассказывая о царе Константине, он отмечает, что бесполезно грешникам, несмотря на все усилия, сопротивляться обстоятельствам, если воля Божья не на их стороне: "От царскаго было меча и богатырства и мудрости его вся подсолнечная не могла ухранитися. Ино за неправду Господь Бог гневается"(с. 143). По мнению А.А.Зимина, это — "чисто пересветовская вставка"[55].

Пересветов прибегает к использованию особых композиционных "скреп", которые связывают "Повесть" и основные произведения сборника. Так, например, многочисленны отсылки к "греческому взятию", которые служат постоянным фоном рассуждений о "правде" и "вере" (об этом далее).

Манера работы Пересветова с литературным источником показательна: он не рассматривает "Повесть" как совершенно самостоятельное и завершенное произведение, он дополняет ее, вводит отдельные темы и образы "Повести" в ткань своих оригинальных сочинений, полемизирует с трактовками исторических событий и лиц.

В отличие от автора "Повести" Пересветов не только не склонен идеализировать греков, но представляет их преступным и отверженным народом: "А ныне сами греки за свою гордость и за беззаконие и за ленивьство свое веру християнскую у царя турскаго откупают, — великия оброки дают царю турескому, а сами в неволе живут у царя турскаго за свою гордость и за ленивьство. Греки и

сербы наймуются овец пасти и верблюдов у турскаго царя: и лутчия греки, и они торгуют" (с. 176). Земным возмездием за пороки в историческом прошлом становится историческое ничтожество в настоящем.

Столь же существенна и трактовка образа царя Константина Ивановича. Автор "Повести" изображает его мучеником за веру и героем, прославившимся во время осады Константинополя. Книжник не может объяснить того, почему этот незаурядный человек не сумел выполнить свою историческую миссию и единственное, на что он способен, это — погибнуть вместе с остальными защитниками столицы. Пересветов представляет Константина одним из главных виновников трагедии. Для него последний византийский император — персонификация безнравственной слабости. С реальным Константином XI Палеологом, в чем мы уже убедились, пересветовский герой имеет мало общего.

Итак, если "Повесть о взятии Царьграда турками" как свидетельство о событиях 1453 г. явно вторична и скорее является художественной версией исторического сюжета, то сборник Пересветова становится своеобразным "отражением отражения". В нем одна авторская концепция наслаивается на другую.

В то же время в лице Пересветова мы видим писателя, активно осваивающего вымысел как средство создания определенного идейного мифа. Трудно сказать, как относились к этому читатели. Скорее всего, они не замечали всех произвольных и непроизвольных отступлений Пересветова от имевших место исторических событий. В этом убеждает традиция бытования его сочинений в XVII столетии. Тогда к "сказаниям" публициста относились еще как к достоверным источникам. Многие легендарные сюжеты, подобные известному "Диалогу" патриарха Геннадия и султана, распространялись в литературе XVI в. на правах подлинных свидетельств; на эти легенды ссылались, использовали их как аргументы в дискуссиях[56].

Таким образом, у Пересветова вымысел не имел еще четко выраженных эстетических функций, он не был рассчитан и на так называемое "сюжетное подсказывание", на то, что читатель воспримет его как должное. Вымысел еще "маскируется" под историю, а голос публициста звучит от этого только убедительнее[57].

"Иерархия" героев и композиция: их взаимообусловленность

Идейная сложность и формальная неоднородность пересветовского сборника всегда являлись существенным препятствием на пути его содержательного освоения. Об этом свидетельствует хотя бы то, что сравнительно недавно была выдвинута концепция, согласно которой

сборник "распадается" на разноплановые, четко не связанные друг с другом части. Это — точка зрения Д.Н.Альшица. Аналитическое прочтение сборника автор "скептической" теории предваряет утверждением, которое звучит скорее как вывод, а не как постановка вопроса: "Издание сочинений И.Пересветова, подготовленное А.А.Зиминым, усиливает сомнения в том, что все они принадлежат одному лицу. <...> Заметим, что гипотеза о существовании Пересветова — автора всех произведений цикла — придает их изучению известную предвзятость: мешает видеть серьезные различия между ними, и прежде всего различия тех политических позиций, с которых они написаны"[58]. Так, "Сказание о книгах" в его первой редакции, по Д.Н.Альшицу, — произведение церковное и не могло быть написано дворянским публицистом, а "Повесть о взятии Царьграда турками" противоречит "Сказанию о Константине" и появилась в составе сборника благодаря усердию переписчиков-компиляторов XVII в. Все эти утверждения, не подкрепленные соответствующим источниковедческим и герменевтическим анализом, можно было бы оставить без возражений как малоосновательные. Однако нельзя не обратить внимания на то, как Д.Н.Альшиц сопоставляет важнейшие произведения сборника, "Сказание о Магмете-салтане" и "Большую челобитную". Он предположил, что эти памятники создавались разными лицами, что автор "Сказания о Магмете" воплощал в жизнь проекты политических реформ Алексея Адашева, что "Большая челобитная" написана с позиций, тождественных взглядам Ивана Грозного. Д.Н.Альшиц не исключает даже того, что творцом "Сказания" мог быть сам Адашев, а "Большую челобитную", адресованную, кстати, Ивану Грозному, написал сам Иван Грозный[59]. Тем не менее, несмотря на очевидный максимализм гипотезы, Д.Н.Альшиц, отказавший сборнику в идейной стройности и композиционной логике, уловил интересную закономерность, которая, полагаем, требует объяснения. Дело в том, что автор рассмотренной концепции справедливо указал на несовпадение в трактовках двух исторических лиц, упоминаемых в сборнике, Магмета-салтана и Ивана Грозного. Идеальный правитель в "Сказании" мало напоминает царя в "Большой челобитной".

Чем обусловлено это несовпадение? Для того, чтобы ответить на поставленный вопрос, можно избрать иной способ интерпретации текста, нежели тот, который предложил Д.Н.Альшиц.

Идейное единство произведений Пересветова, взаимосвязанность историософских, религиозно-нравственных и государственных представлений публициста, о чем мы говорили, выводятся из сопоставительного прочтения **целого комплекса текстов**. В то же время противоречия источника, отмеченные Д.Н.Альшицем, не будут казаться столь существенными, если появится возможность последовательно

раскрыть ход авторской мысли, показать то, как она воплощалась на уровне образной системы и самой композиции.

Характеристика тех или иных исторических лиц зависит у Пересветова от принципиальных моментов его нравственно-религиозной доктрины. В его сборнике практически нет положительных героев, которые в полной мере соответствовали бы авторскому идеалу. Так, например, Магмет-салтан — только подготовка, несовершенный прообраз будущего, то есть, говоря словами митрополита Илариона, можно с уверенностью утверждать, что здесь людям дана еще "тень", а не истина; Божественная справедливость еще не воплощена. Как и византийский монарх, Магмет проявил нерешительность в принципиальном для Пересветова вопросе, в защите "веры христианской". Точным соответствием вельмож Константина служат в данном случае турецкие "сеиты", враги христианства. Именно они Магмета "с пути Божественнаго совратили" (с. 151).

Отдельные герои Пересветова только приблизились к постижению высокого назначения Богом дарованной власти, они только представляют себе, каким должен быть православный царь, готовый соединить "правду" и "веру". На это прозрение способен, однако, далеко не каждый. Часть истины постигает только тот, кто находится на достаточно высоком уровне духовного развития.

В то же время особенностью такого сложного разножанрового комплекса, каким является сборник Пересветова, было то, что повествование и связанные с ним герои выполняли роль определенных приемов, помогавших выражению авторской позиции.

Сама структура сборника такова, что все тексты в нем точно распределяются по двум основным группам: собственно нарративные произведения ("сказания"), с одной стороны, и толкования, пояснения к ним — с другой ("предсказания", "челобитные"). Одновременно героями пересветовского сборника были исторические и легендарные лица, выступавшие или в качестве участников изображенных событий, или в качестве толкователей, объяснявших смысл этих событий (исключением, пожалуй, стал только Магмет-салтан).

Для Пересветова характерна и особая "ступенчатость" в раскрытии основной мысли сборника. На каждом этапе становления концепции публицист выводит новых героев, которые усложняют ее, делают более емкой. Иерархия героев сборника, их принципиальная неравноценность — адекватный путь, который позволил Пересветову раскрыть важнейшие стороны своего учения.

От данного обстоятельства, надо заметить, зависит и распределение самих средств создания образа. Герои, наделенные меньшей духовной зрелостью, никогда не выступают в роли тех, кто произносит те или иные сентенции, они лишены "права голоса", поэтому Константин Иванович и Анастасий не обращаются к людям с монологами-поучениями. Однако Константин и патриарх стоят на более вы-

сокой ступени, чем вельможи: лукавые царедворцы и "бояре" византийского монарха предстают как темная толпа, враждебная голосу "правды", в своей безликости подобная скопищу демонических сил, изображаемых в древнерусской агиографии. Это — своего рода бесовское войско.

Степень духовной зрелости Константина безусловно ниже, чем у Анастасия. Несмотря на благие порывы, царь теряет способность отличать ложь от истины. Патриарх, в свою очередь, хотя и заблуждается, но для него еще открыт путь покаяния, он наделен особым даром "слез сердечных". Не понимая в полной мере нравственных причин падения великого царства, Анастасий вымаливает Божью милость.

Подлинный урок из событий "греческого взятия" выносит Магмет-салтан. Из "христианских книг" он почерпнул больше пользы, чем Анастасий. Султан, на практике реализующий Божественные заповеди, не только "ввел правду", но и выступил ее апологетом. Он постоянно объясняет, почему поступил так или иначе, комментирует как исторические события, так и собственное поведение. Магмет-салтан, являющийся своеобразной антитезой патриарха и царя Константина, с избытком наделен способностью осмысленного отношения к действительности и самостоятельного принятия решений. Именно это дает ему в глазах Пересветова моральное право поучать подданных. В сборнике этот герой занимает особое место, он в равной степени деятелен и рассудителен, его активность, в противоположность злой устремленности бояр, ведет к созиданию. И все-таки Магмет-салтан становится, если так можно сказать, предметом критики, последнее слово — не за ним. Позиция автора в большей степени выражена устами другого героя, воеводы Петра.

Он лишен, может быть, той активности, которую проявляет в своем государственном строительстве Магмет-салтан, но при этом оказывается главным толкователем всех событий. Именно "Большая челобитная" и ее композиционный центр, монологи воеводы Петра, окончательно проясняют то, что могло быть не понято или превратно истолковано из предыдущих частей сборника.

В сущности именно воевода Петр дает непосредственные рекомендации Ивану Грозному. Поэтому достаточно спорным выглядит утверждение Д.Н.Альшица о том, что главным героем "Большой челобитной" является именно Иван Грозный[60]. Для того, чтобы говорить о герое, а не просто об упоминаемом историческом лице, необходимы достаточные основания. У Пересветова Грозный не участвует в тех или иных событиях, он не выступает также в роли их толкователя. Между адресатом и автором намеренно выстраивается целый ряд действительных героев, легендарных и исторических.

Почему все-таки итоговое произведение сборника так тесно связано с личностью воеводы Петра? Чем он, собственно, мог заинтересовать автора?

Воевода — единственный герой сборника, соотнесенный не с прошлым, а с настоящим. Его прототипом было реальное лицо, современник Пересветова, молдавский правитель Петр IV Рареш (годы правления — 1527–1538 и 1541–1546), родственник Ивана Грозного. Об этом родстве впервые написал М.Н.Тихомиров, использовавший материалы малоизвестного сербского родословца[61]. Петр был не только кровно связан с династией Рюриковичей, но и являлся политическим союзником Василия III. Безусловная заинтересованность молдавского господаря в процветании Московского царства объясняется тем, что он видел в Руси последний оплот истинной веры и сам, будучи православным, не мог не надеяться на спасительную для порабощенных христианских народов миссию русских государей. Нельзя исключать того, что в "Большой челобитной", предназначенной для вручения лично Ивану Грозному, могли быть использованы реальные "речи" господаря Петра.

Итак, сравнивая Магмета-салтана и Ивана Грозного, воевода неизбежно устанавливает различия, усиливает негативную характеристику турецкого правителя. Он переносит акцент с описания справедливого царства турок на предсказания будущей славы московского государя. Именно это будущее окружено в "Большой челобитной" ореолом идеального величия. Но нельзя думать, вслед за Д.Н.Альшицем, что задачей "Большой челобитной" было опорочить Магмета-салтана. Негативные оценки этого исторического лица уравновешиваются панегириками в его адрес. Впрочем, и в "Сказании о Магмете-салтане" нет исключительной идеализации турецкого правителя: как мы говорили, его "правда" там признается недостаточной.

Сама последовательность, в которой выводятся герои сборника, как главные, так и второстепенные, весьма показательна.

В начале сборника все внимание читателя сосредоточено на фигуре патриарха Анастасия, об историческом значении царствования Константина Ивановича в "Сказании о книгах" не говорится. Этим сознательно усиливается противоречие между устремлениями духовной и светской власти, их разобщенность, что противоречит "Повести о взятии Царьграда турками". Анастасий молится за православие в виду реальной опасности: Магмет-салтан грозится уничтожить святыни, искоренить само христианство. Он похитил священные книги. После того, как Христос заступился за правоверных, Магмет отдает патриарху книги. Этот эпизод появляется не случайно. С его помощью Пересветов подготовил важнейшую мысль "Сказания о Магмете-салтане": "иноплемянник" исправляет турецкие порядки по греческим (христианским) образцам. Но именно правда

Магмета становится предметом переоценки в конце "Сказания", когда говорится о прении греков с латинскими философами.

Мысль о несовершенстве "правды" Магмета заставляет перейти к пророчеству о будущем Московского царства, а затем в "Малой челобитной" — к недостаткам современной автору русской жизни; здесь главной фигурой, адресатом и арбитром в споре Пересветова с несправедливыми боярами должен быть Иван Грозный. Своеобразным "постскриптумом" челобитной становится так называемое "Второе предсказание философов", а за ним следует "Сказание о царе Константине", прокомментированное Магметом-салтаном в "Концовке" (фрагменте, который возвращает читателя к "Сказанию о Магмете-салтане").

В Большой челобитной, где упоминаются главные герои Пересветова, содержатся отсылки ко всем частям сборника: упоминается "Повесть о взятии Царьграда турками", неоднократно используются предсказания философов, формула из "Сказания о Магмете-салтане" ("да к той бы правде да вера христианския, ино бы с ними ангели беседовали" — с. 208), рассказы о начинаниях Магмета с описанием его справедливого суда, переклички с речами самого султана, в том числе историческая аналогия ("яко знамение Господь Бог показал над Фараоном" — там же), рассуждения Магмета-салтана об Адаме находят развернутое продолжение в виде апокрифического сказания о "записи" первого человека, его договоре с дьяволом, перечисляются преступления вельмож из "Сказания о царе Константине" и, наконец, приводятся слова, с помощью которых Магмет-салтан характеризует несправедливые порядки в царстве Константина Ивановича. Таким образом, высказывания воеводы Петра объединяют почти все темы и проблемы сборника. Так складывается большой итоговый монолог.

Кроме того, в сборнике Пересветова на макроуровне развернута фигура *градации*: основной идейный конфликт между миром неправедным и миром Правды усиливается к концу произведения. Своего пика *градация* достигает в тот момент, когда воевода Петр выносит суровый, но в то же время неокончательный, приговор Московскому царству. Самое смелое утверждение Пересветова, пророчество гибели последней православной державы, предсказание великой кары за неправду становится эмоциональной и смысловой кульминацией. Весь сборник переполнен угрозами в адрес тех, "которыя в сердцах своих правды не помнят" (с. 153), и только в конце Иван Пересветов дает развернутое объяснение того, что есть правда, открывает ее вечный онтологический смысл. Сама мысль высказана в момент наибольшего эмоционального подъема: узнав о том, что в Московском царстве нет правды, воевода Петр плачет и произносит слова, которые могли бы стать девизом самого Пересветова: "Коли правды нет, то и всего нет". Этот важнейший акцент сделан именно в "Большой

челобитной", ставшей архитектоническим узлом сборника. Челобитная как ключ свода замыкает собой всю сложную структуру литературного целого.

Композиционная логика сочинений Пересветова очевидна. Она настолько точно отражает развитие авторской мысли, что мы вправе говорить об особом "диалектическом" принципе построения сборника и одновременно о предельной завершенности каждой отдельно взятой части: все повторы, переклички, заранее подготовленные "переходы" от одной темы к другой — результат последовательного воплощения единой писательской позиции.

* * *

Как уже было сказано, публицистика Пересветова представляют собой такое культурное явление, которое было родственно официальным историческим и правовым теориям Московского государства. Однако заметная идейная общность еще не свидетельствует о безусловном тождестве. Писатель 40-х гг. XVI столетия был лишь выразителем определенной точки зрения, главный акцент он сделал на будущем Святорусского царства и при этом весьма недвусмысленно намекал на недостатки современного ему общественного устройства. Пересветов жил будущим. Это сообщает его учению специфический оттенок историософской и нравственно-религиозной утопии.

По мнению официальных "идеологов" Московской Руси, идеал достигнут, все происходившее в мировой истории лишь подготовка настоящего момента, и говорить нужно не о должном, а о том, что уже осуществилось.

В эпоху, когда создавались монументальные литературные произведения, построенные по принципу объединения богатого и разнородного фактического материала, когда публицистика и, в значительной мере, такое ее жанровое ответвление, как эпистолография, были обращены к исторической проблематике, доминирующими оставались некоторые положения государственной доктрины. Они не подлежали пересмотру. Речь идет, в первую очередь, об идее высшей мистической предназначенности княжеского рода. У Пересветова эта мысль не получила развития (отдельные суждения на этот счет есть только в "Первом предсказании философов" — с. 162).

В то же время возведенная в ранг общепринятой концепции доктрина династической преемственности власти (особый родовой миф Рюриковичей) была поднята на небывалую высоту именно теми публицистами, которые не испытали прямого влияния идей Пересветова. Это относится и к царю Ивану Грозному, хотя его нередко представляют последователем и чуть ли не "учеником" автора "Сказания о Магмете-салтане".

Свою версию русской истории во второй половине XVI в. предложил именно Иван Грозный. Предложил в тот момент, когда полемика по злободневным вопросам современности внутри России была уже невозможна. Идеи Пересветова не оказывали на литературную жизнь того влияния, которое они могли иметь в иных условиях.

Грозному была чужда "вариативность" по отношению к истории. Мысли о будущем занимали в сочинениях московского государя особое место: судьба царства виделась ему в исключительно эсхатологическом аспекте; утопия справедливого общественного устройства, рефлексия по поводу дисгармонии земного бытия, стремление добиться примирения "веры" и "правды"в конкретном земном опыте не приобрели для царя такой остроты[62].

В то же время Пересветов был далек от того, чтобы понять проблему власти как глубокий полный внутреннего драматизма нравственный конфликт. Об этом знал только Иван Грозный. Груз ответственности, который несет самодержец, остается уделом самодержца.

* * *

Раскрытие логики рассуждений любого средневекового автора — задача комплексная и сложная. От ее решения зависят пути адекватного описания мировоззренческих систем целых эпох. Общее направление поисков отвечает тем принципиальным моментам интерпретации, на которые давно обратил внимание П.М.Бицилли: "... людское сознание не есть какая-то нейтральная среда. Необходимо настоятельно подчеркнуть, что способы преломления впечатлений, получаемых сознанием извне, вовсе не одинаковы во все исторические моменты и что, следовательно, историк не имеет права устраняться от учета личного коэффициента и оценивать значение и роль объективного фактора так, как если бы субъективного не было бы вовсе: такой прием был бы правомерен только в случае постоянства личного коэффициента. Задача историка, следовательно, гораздо сложнее простого взвешивания объективных условий и установления причинно-следственных связей между ними путем заключения от настоящего к прошедшему: психический мир человека прошлых времен отличается от психического мира современного человека не только по содержанию, но и *формально*. Поэтому историю нельзя свести к социологии. Историк вынужден считаться с *формами* восприятия мира в тот или другой исторический момент... "[63].

Следует иметь в виду, что "формы восприятия мира" так же важны историку, как филологу — конкретные исторические формы выражения идей в литературе. Изучение древнерусской словесности в этом смысле только подтверждает данное правило.

Необходимо признать, что задача медиевистов будет состоять в том, чтобы, наконец, обнаружить надежную зримую связь между миросозерцанием прошлого и реальными этапами самого историко-литературного процесса. Но это тема другого разговора.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Камчатнов А.М. Лингвистическая герменевтика. М., 1995. С. 10.

[2] Поль Рикер. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 1995. С. 4.

[3] Перетц В.Н. Из лекций по методологии истории русской литературы. История изучений. Методы. Источники. Киев. , 1914. С. 180.

[4] Гальбиати Э., Пьяцца А. Трудные страницы Библии (Ветхий Завет). Милан, ; М., 1992. С. 21.

Сама позиция исследователя по отношению к изучаемому источнику предполагает хотя бы гипотетическую "чистоту эксперимента". Конечно, реальная картина гораздо сложнее: исследователь сам "конструирует" до некоторой степени предмет своего изучения. Так, говоря о воссоздании прошлого, А.Я.Гуревич справедливо отмечает: "Мы видим ее [историю. — А.К.] из настоящего времени и, следовательно, привносим в ее картину свой взгляд на историю, свое понимание ее преемственности, собственную систему оценок" (Гуревич А.Я. Исторический синтез и Школа "Анналов". М., 1993. С. 15). В то же время ученый настоятельно подчеркивает необходимость более пристального рассмотрения того, что могут дать только подлинные источники, которые позволяют понять ценностные установки и сам духовный мир человека далеких времен: "постижение хода исторического процесса едва ли может быть полным и убедительным, если историки игнорируют мысли и чувства <...> людей, их миропонимание, которым они руководствовались в своей жизненной практике" (Там же. С. 16).

[5] В свое время академик М.Н.Тихомиров обратил внимание на эту сторону работ по общественно-политической мысли Древней Руси. Так, например, рецензируя диссертацию А.И.Клибанова "Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI в.", ученый писал: "Вообще А.И.Клибанов чересчур склонен в церковных сочинениях XIV–XV вв., если они сколько-нибудь отходят от представляющейся ему сложившейся догмы православия, видеть выражения не только вольномыслия, но и атеизма" (Тихомиров М.Н. Российское государство XV–XVII веков. М., 1973. С. 302).

[6] Лурье Я.С. Комментарии к тексту Музейного списка Полной редакции // Сочинения И.Пересветова / Подгот. текста Зимина А.А. Под ред. Д.С. Лихачева. М.;Л., 1956. С. 326.

[7] Лихачев Д.С. К вопросу о реконструкциях древнерусских текстов // Исторический архив. 1957. № 6. С. 159, 163, 164; Зимин А.А. И.С.Пересветов и его современники. Очерк по истории русской общественно-политической мысли середины XVI века. М., 1958. С. 251–266; Danti A. Ivan Peresvetov: Osservazioni e proposte // Ricerche Slavistiche. 1964. Vol. 12. P. 3–63; Лурье Я.С.Пересветов Иван Семенович // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вторая половина XIV — XVI в. Л., 1989. Ч. 2. С. 178–182; Саркисова Г.И. Существовал ли публицист Ивашка Пересветов?

// От Нестора до Фонвизина. Новые методы определения авторства. М., 1994. С. 271–281.

[8] Описи Царского архива XVI века и архива Посольского приказа 1614 года / Под ред. С. О.Шмидта. М., 1969. С. 31. Об этом см.: Зимин А.А. Указ. соч. С. 336–338.

[9] Зимин А.А. Указ. соч. С. 256–258.

[10] Известно, что тема Константина Великого была очень распространена в русской литературе XVI века. Так, например, известный филолог и книжник Максим Грек, переводя одну из статей "Лексикона Свиды", дает собственное летоисчисление, от Адама до Констанина Великого. См.: Иванов А.И. Литературное наследие Максима Грека. Л., 1969. С. 74.

[11] Сочинения И.Пересветова. С. 145. Далее ссылки на издание текстов Пересветова даются в круглых скобках с указанием номера страницы.

[12] Известно, что Пересветов приехал на Русь, надеясь быть полезным православному монарху. До этого он был на военной службе у венгерского короля Яна Запольи, чешского — Фердинанда I, польского — Сигизмунда I. См.: Лурье Я.С. Комментарии к тексту Музейного списка. С. 300–303.

[13] ПЛДР. Конец XV — первая половина XVI века. М., 1984. С. 652.

[14] Лурье Я.С. Комментарии. С. 324.

[15] А.И.Клибанов рассматривает Пересветова с точки зрения того, в какой мере была реализована в его творчестве философская концепция "суверенитета" человеческой личности. Здесь важны не только сами выводы, но и система мировоззренческих предпосылок, лежащая в основе рассуждений. См.: Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. М., 1996. С. 218–238.

[16] Там же. С. 229.

[17] Срезневский И.И. Словарь древнерусского языка. М., 1989. Т. III. Стлб. 3–4.

[18] Совсем недавно историк русской средневековой культуры А.Л.Юрганов пришел к сходным выводам, анализируя текст пересветовского апокрифа об Адаме: "Не только человек находится перед глобальным выбором: кому ему служить — Богу или дьяволу, но и страна вся может — от грехов своих правителей — угождать не Богу, а дьяволу". См.: Юрганов А.Л. Бог и раб Божий, государь и холоп: "самовластие" средневекового человека // Россия XXI. 1998. № 7–8. С. 91. Апокриф о рукописании Адама вызвал гневную отповедь Максима Грека, который отмечал, что этот сюжет неканоничен: "не от Божественных бо писаний приемше имут себе, но от своея ненаказанныя мысли умысливше" (Лурье Я.С. Комментарии. С. 325–326).

[19] Клибанов А.И. Указ. соч. С. 229.

[20] Рыков Ю.Д. К вопросу об источниках первого послания Курбского Ивану IV // ТОДРЛ. Л., 1976. Т. XXXI. С. 238–239.

[21] Клибанов А.И. Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI вв. М., 1960. С. 380–381; Зимин А.А. Указ. соч. С. 396–400.

[22] Я.С. Лурье излагает концепцию А.Л.Сакетти (См.: Лурье Я.С. Указ. соч. С. 283; Сакетти А.Л. Политическая программа И.С. Пересветова // Вестник МГУ. 1951. № 1. С. 110; Он же, Сальников Ю.Ф.. О взглядах И.Пересветова // Вопросы истории. 1957. № 1. С. 117–118).

[23] Замалеев А.Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI–XVI вв.). Л., 1987. С. 229. Под влиянием "общих мест", характерных для многих историков общественно-политической мысли и философии, написано пособие, в котором дается трактовка исторических воззрений Пересветова (Новикова Л.И., Сиземская И.Н. Русская философи истории. М., 1997. С. 43–45).

[24] Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. М., 1998. С. 33–116.

[25] Лурье Я.С. Комментарии. С. 283.

[26] В свое время эту мысль высказал В.Ф.Переверзев, но не привел для ее обоснования достаточной аргументации. Историософский смысл ' учения Пересветова не был раскрыт в полной мере. (См.: Переверзев В.Ф. Литература Древней Руси. М., 1971. С. 208).

[27] Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси... С. 225.

[28] Бычков В.В. Русская средневековая эстетика XI — XVII вв. М., 1992. С. 309.

[29] Калугин Ф. Зиновий, инок Отенский и его богословско-полемические и церковно-учительные произведения. СПб., 1894. приложения. С. 19–20.

[30] Демин А.С. Русская литература второй половины XVII — начала XVIII века. М., 1977. С. 79.

[31] Будовниц И.У. Русская публицистика XVI века. М.; Л., 1947. С. 217; Зимин А.А. Указ. соч. С. 389–392; Переверзев В.Ф. Указ. соч. С. 209–210.

[32] В послании Гурию Заболоцкому и Касиану и Гурию Коровиным Зиновий Отенский отмечал: "Но ниже благородием разумен кто веземлется или отпадая скорбит, аще и царск внук или ипата сын есть, ведущу единого родоначалника Адама, иже благородиа бывша и безродна, после же славна и безчестна. Не от иного родоначалника цари, иного же ипаты и воеводы и началники, и другаго безславнии и нищии, но вси от того же и из единаго Адама" (Корецкий В.И. Новые послания Зиновия Отенского // ТОДРЛ. М.;Л., 1970. Т. XXV. С. 126).

[33] Кобрин В.Б., Юрганов А.Л. Становление деспотического самодержавия в средневековой Руси (К постановке проблемы) // История СССР. 1991. № 4. С. 58.

[34] Кобрин В.Б., Юрганов А.Л. Указ. соч. С. 60.

[35] О царской "грозе" и эпитете "грозный" см.: Панченко А.М., Успенский Б.А. Иван Грозный и Петр Великий: концепции первого монарха // ТОДРЛ. Л., 1983. Т. XXXVII. С. 70–71. Ср.: Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. С. 398–401.

[36] Пушкарев Л.Н. И.Пересветов и его связи с русской литературной традицией // Сочинения И.Пересветова. С. 70–71.

[37] О значении "Повести" М.Б.Плюханова пишет: " "Повесть о взятии Царьграда" важна как урок, в ней видят предчувствие и угрозу. Она помещается перед текстом антиеретического "Просветителя" Иосифа Волоцкого и может пониматься как пророчество о судьбе Русского царства, в случае если оно не победит у себя ереси" (Плюханова М.Б. Сюжеты и символы Московского царства. СПб., 1995. С. 182).

[38] Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. С. 219–220. Следует обратить внимание и на эсхатологические мотивы в публицистике

Московского царства. По мнению А.Л.Юрганова, Пересветов знал об эсхатологических сочинениях, в которых падение Царьграда в 1453 г. служило апокалиптическим указанием: конец света напрямую связывался с захватом христианского царства неверными. "В 1453 г., — пишет исследователь, — худшие опасения оправдались. И.С. Пересветов видел богоугодность, а значит и спасение, в сохранении до дня Страшного Суда православной державы"(Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры... С. 80). Об отношении книжников к трагическим событиям середины XV в. свидетельствует и сочинение Максима Грека "Второе слово на богоборца пса Моамефа", оказавшее непосредственное воздействие на историософскую концепцию А.М.Курбского во "Втором послании Вассиану Муромцеву". Максим Грек считал Магмета-салтана предчетей Антихриста (см.: Калугин В.В. Андрей Курбский и Иван Грозный (Теоретические взгляды и литературная техника древнерусского писателя). М., 1998. С. 28–30).

[39] Следует отличать время историческое, то есть восприятие древнерусским книжником событий общественной жизни, течения этих событий от времени "художественного" , самого образа времени в литературном произведении. В русской средневековой словесности историческое и так называемое "художественное" время взаимосвязаны (Лихачев Д.С. Историческая поэтика русской литературы. Смех как мировоззрение. СПб., 1997. С. 10).

[40] Бибиков М.В. Историческая литература Византии. СПб., 1998. С. 127.

[41] О воспроизведении времени в русской средневековой агиографии см.: Кочетков И.А. Категория времени в житии и житийной иконе // "Слово о полку Игореве". Памятники литературы и искусства XI–XVII вв. М., 1978. С. 227–237.

[42] ПЛДР. Вторая половина XV в. М., 1982. С. 264.

[43] Синицына Н.В. Третий Рим. М., 1998. С. 193.

[44] А.М.Камчатнов, специализирующийся в области герменевтики славянской Библии, основываясь на онтологической теории смысла и этимологии слова, дает следующее толкование ст.-сл. **надежда**: "эйдос надежды в слове **надежда** отождествляется с определенными действиями человека — налаганием чего-либо на что-либо с какой-то целью: заплаты на ветхую одежду, чтобы она была крепче, стальной надковки на деревянный лемех, чтобы он был тверже и острее. Понятно, что результаты таких действий могут быть только вероятными; отсюда пословицы типа: надейся добра, а жди худа; жить надейся, а умирать готовься; на Бога надейся, а сам не плошай <...> слово **оупование** выражает такое понимание эйдоса надежды, которое связано не с естественным ходом событий и порядком вещей, всегда относительным, а с безусловной и абсолютной силой Божией" (Камчатнов А.М. Указ. соч. С. 111–112).

[45] Прием ретроспективной исторической аналогии обстоятельно изучался В.В.Кусковым на примере литературы XII–XV вв., а на примере "Казанской истории" и литературы Московского царства Н.В.Трофимовой (См.: Кусков В.В. Исторические аналогии событий и героев в "Слове о полку Игореве"// "Слово о полку Игореве". Комплексные исследования. М., 1988. С. 62–79; Он же. Ретроспективная историческая аналогия в произведениях Куликовского цикла // Куликовская битва в литературе и искусстве. М., 1980. С. 39–51; Трофиомва Н.В. Поэтика повести второй половины XVI

века "История о царстве Казанском": Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М., 1984).

[46] И.А.Кочетков отмечает: "Кроме замкнутости, время в житии характеризуется однонаправленностью и неравномерностью своего протекания. Время течет от рождения к смерти, вернее, от предзнаменований святости к бессмертию, от вечности до вечности. В современном биографическом жанре возможно возвращение времени вспять, когда нужно объяснить поведение или черты характера героя, коренящиеся в прошлом. В житии нет необходимости в таком обращении к прошлому, ибо характер объясняется не предшествующей жизнью, а божественной волей" (Кочетков И.А. Указ. соч. С. 231).

[47] Динамика развития древнерусской воинской повести детально и на большом фактическом материале, охватывающем семь веков русской средневековой словесности, рассмотрена Н.В.Трофимовой в новом исследовании (Трофимова Н.В. Древнерусская воинская повесть. Проблемы поэтики и эволюции. (В печати).

[48] Лихачев Д.С. Историческая поэтика древнерусской литературы. С. 73–75.

[49] "Большая челобитная" встречается то в начале сборника Полной редакции, то занимает промежуточное положение между первой и второй частями "Повести о Царьграде", то выступает в качестве заключения.

По мнению А.А.Зимина, "Большая челобитная" "находилась, очевидно, в особой "книжке", поэтому ее место в Пересветовском сборнике неопределенно" (Зимин А.А. И.С. Пересветов и его сочинения // Сочинения И.Пересветова. С. 15–16). В то же время исследователь отмечает, что "Большая челобитная является позднейшей попыткой обработать и сюжет о падении Царьграда, и "предсказания" философов <...> подводит итог всей его [Пересветова. — А.К.] публицистической деятельности" (Там же. С. 17).

Нами, на основе установленных внутренних смысловых связей и соотношений отдельных "сквозных" тем сборника, высказано предположение о том, что "Большая челобитная" как самый поздний текст должна занимать место заключения, итоговой части (об этом подробнее см.: "Иерархия" героев и композиция: их взаимообусловленность).

[50] Пушкарев Л.Н. Указ. соч. С. 67–70.

[51] Зимин А.А. И.С. Пересветов и его современники... С. 283.

[52] Мелихов М.В. Повесть Нестора Искандера и исторические источники о взятии Царьграда турками в 1453 г. // Древнерусская литература. Источниковедение. Л., 1984. С. 90.

[53] Там же. С. 92.

[54] ПЛДР. Втор. пол. XV в. С. 222, 236, 242, 264. См.: И.С.Пересветов и его современники. С. 258.

[55] Зимин А.А. Там же. С. 258.

[56] Легендарный диалог патриарха и султана распространялся, судя по всему, под непосредственным влиянием книжников, принадлежавших к литературной традиции Максима Грека. Афонский монах в оценке событий 1453 г. придерживался в некоторых случаях сходных с Пересветовым взглядов. Так, например, как и Пересветов, Максим Грек считал, что одной из важнейших нравственных причин падения столицы Византии было корыстолюбе (Синицына Н.В. Максим Грек в России. М., 1977. С. 212). Диалог патриарха и султана мог быть также одним из легендарных источников А.М.Курбского,

который особо интересовался историософскими сочинениями, в том числе и толкованиями на события 1453 г. (см.: Лурье Я.С. Комментарии. С. 279–280).

[57] О формировании вымысла в русской литературе XVII в. и "псевдоисторических" героях в беллетристике допетровского времени см.: Ромодановская Е.К. Русская литература на пороге нового времени: Пути формирования русской беллетристики переходного периода. Новосибирск. 1994. С. 12–96.

[58] Альшиц Д.Н. Начало самодержавия в России. Л., 1988. С. 73.

[59] Эта гипотеза не является оригинальной. См.: Полосин И.И. О челобитных Пересветова // Ученые записки Московского гос. педагогического института им. В.И.Ленина. М., 1946. Т. XXXV. Вып. 2. С. 25–55.

[60] Альшиц Д.Н. Указ. соч. С. 81.

[61] Тихомиров М.Н. Страница из жизни Ивана Пересветова // Указ. соч. С. 71.

[62] Каравашкин А.В. Мифы Московской Руси // Россия XXI. № 1. 1999. С. 135–153.

[63] Бицилли П.М. Элементы средневековой культуры. СПб., 1995. С. 132.

А.И.Филюшкин

ГРАМОТЫ НОВГОРОДСКОГО АРХИЕПИСКОПА ФЕОДОСИЯ, ПОСВЯЩЕННЫЕ "КАЗАНСКОМУ ВЗЯТИЮ"

"Казанское взятие" 1540-х — начала 1550-х гг. получило широкое идеологическое обоснование в русской публицистике[1]. Одновременно с походами царских войск под стены столицы татарского ханства духовенством была развернута пропагандистская кампания. Пастыри церкви выступили с рядом посланий (аналогичных грамоте 1480 г. Вассиана Рыло Ивану III на р. Угру). Наступление на "детей Измаила" трактовалось в них как богоугодное деяние, сравнимое с подвигами священных героев библейской и церковной истории, как достижение реванша, исторической победы Руси над Золотой Ордой.

Наибольшую известность из сочинений такого рода получили грамоты митрополита Макария 1552 гг., адресованные царю и его ближайшему окружению во время завершающего этапа Казанской кампании[2]. Менее изучены четыре послания Ивану IV новгородского архиепископа Феодосия. В трудах исследователей просто упоминается об их существовании[3]. Изучения содержания и текстологии грамот не проводилось.

Три грамоты сохранились в составе так называемого сборника Евфимия Туркова вт. пол. XVI в. (ОР РНБ. Q. XVII. 50)[4]. Все они опубликованы (названия условны): грамота Q. 1 (л. 243–244 об.) — в ДРВ, 2-е изд., вып. 14, М., 1790. С. 263–265; Q. 2 (л. 166–166 об.) — в ДАИ, Т. 1, № 37.1, С. 38–39; Q. 3 (л. 241–243) — в ДАИ, т. 1, № 37.II. С. 39–40 и ДРВ, с. 260–262. Одна грамота (ПДА) — неопубликована, содержится в сборнике ОР РНБ, собрание Санкт-Петербургской Духовной Академии, № 430, на л. 42–43 (печатается в приложении к настоящей статье). По наблюдениям А.С.Демина, данный сборник является формулярником, содержащим ряд специально подобранных посланий о борьбе Русского государства с "неверными"[5].

При изучении "казанских грамот" Феодосия прежде всего встает вопрос об их датировке. Составители ДАИ отнесли Q. 2 и Q. 3 к 1545–46 гг., исходя из неупоминания в них царского титула (хотя в Q. 2 он присутствует, пусть и не в первых строках памятника). Эти

годы повторяются практически всеми авторами, упоминавшими послания. Думается, что хронологию написания грамот можно уточнить.

Во всех четырех посланиях указано, что они являются ответом на некое "писание" Ивана IV, в котором сообщается о государевом намерении идти "на весну" "на своего недруга на Казанского". Следовательно, Феодосий сочинял свои послания не позднее февраля, предшествующего этой весне, а скорее всего — еще раньше, осенью-зимой предыдущего года. Обратимся к обзору восточной политики Российского государства в период архиепископства Феодосия (1542—1551) и попробуем установить, к какому времени можно отнести его произведения.

Изменения на казанском направлении, по всей видимости, были связаны с приходом в марте 1542 г. на митрополичий престол бывшего новгородского владыки Макария[6] (кстати, Феодосий был его ближайшим соратником). Уже в сентябре 1542 г. готовится "приговор" великого князя идти "в казанские места" из Мурома и Галича. Был составлен разряд, назначены полковые воеводы (большим полком из Мурома должны были командовать Ф.И.Одоевский и М.И.Борисов, из Галича — С.С.Безубцев и Г.А.Гундуров)[7]. Однако выступление русских войск не состоялось. Возможно, на его отмену повлияло прибытие в ноябре казанских послов с грамотами о мире[8].

"Казанская война" началась "от великого князя Ивана" 2 апреля 1545 г. В поход "полою водою" в стругах из Нижнего Новгорода вышел отряд под началом С.И.Микулинского-Пенкова и В.И.Осиповского. С Вятки на соединение с ним шла рать В.С.Серебряного и вятского наместника Ю.Г.Мещерского. Они встретились на устье р. Казанки и подвергли разгрому татарские поселения на берегах рек Камы, Вятки, Свияги, окрестности Казани. Пострадали даже "царевы кабаки". Погибли некоторые знатные татары, в плен попал Муртаза-мурза. Хан Сафа-Гирей, разъяренный успехом русских, обвинил своих князей в сотрудничестве с Москвой. Некоторые из них, заподозренные в предательстве, были убиты. Это вызвало бегство местной аристократии: "поехали многие ис Казани к великому князю, а иные по иным землям"[9].

Недовольная Сафа-Гиреем татарская знать задумала государственный переворот. 29 июля 1545 г. князь Кадыш и Чюра Нарыков от имени заговорщиков обратились к Москве с просьбой "прислать рать", обещая арестовать хана и окружавших его крымских мурз. Россия гарантировала им полную поддержку. 17 января 1546 г. пришло известие, что переворот совершился без вмешательства русских войск. Сафа-Гирей был изгнан, крымцы перебиты. После долгих переговоров с боярами 13 июня 1546 г. престол занял

марионеточный хан Шигалей. Но он сумел удерживать власть всего месяц: казанцы подняли против него мятеж и вернули Сафа-Гирея[10].

Но уже 6 декабря 1546 г. татарская знать вновь обратилась к Москве с просьбой "прислать рать" для свержения успевшего надоесть хана с престола[11]. В феврале 1547 г. "в казанские места" из Нижнего Новгорода было послано русское войско под началом А.Б.Горбатого и С.И.Микулинского. Этот поход был ответом на "челобитье" сотника горной черемисы Атачика, предложившего встретить воевод за Васильсурском и вместе с ними идти штурмовать Казань. Но полки дошли до Сухой Ельны и вовратились[12].

В том же 1547 г. удар по татарским владениям из Мурома нанесли отряды Б.И.Салтыкова и И.Ф.Сухово-Мезецкого[13]. Осенью на государственном уровне было принято решение об организации крупного похода, ставившего целью покорение Казанского ханства. Он продлился с 20 ноября 1547 по 7 марта 1548 г. Иван IV с основными силами и пушечным "нарядом" дошел до р. Работки, "и неком смотрением божиим прииде теплота велика и мокрота многая и весь лед покры вода на Волзе, и пушки и пищали многие проваляшея в воду, многая бо вода речная на лед наступи, и никакоже по леду никому невозможно поступити, и многие люди в продушинах потопиша, занеже под водою продушин не знати".

Царь с основными силами решил вернуться в Москву. Но под Казань были отправлены полки под командованием Д.Ф.Бельского, Д.Д.Пронского, царевича Шигалея (с ним Ф.А.Прозоровский) и астраханского царевича Едигера (с ним И.М.Хворостинин). Они выиграли битву на Арском поле, "самого царя в город втоптали" и неделю осаждали столицу ханства[14].

В октябре 1548 г. казанцы пытались нанести ответный удар. Отряд Арака-богатура напал на окрестности г. Галича. Однако костромской наместник З.П.Яковля настиг его на Гусевском поле на р. Езевке. Татары были разбиты, погиб и сам Арак[15]. В конце 1548 г. войной "в казанские места" ходили из Мурома А.Д.Басманов-Плещеев и С.Ф.Киселев[16].

25 марта 1549 г. в Москве узнали о смерти хана Сафа-Гирея. Россия сразу же начала готовиться к силовому решению вопроса о передаче казанского престола. Войска собирались в Нижнем Новгороде. Туда же под присмотром окольничего Ф.М.Нагого был отправлен Шигалей, из которого вновь предполагалось сделать марионеточного правителя. В июне из Москвы в Нижний Новгород выступили полки Б.И. и Л.А.Салтыковых. Им было велено в дальнейшем идти "в казанские места"[17].

В июле 1549 г. на совете Ивана IV с митрополитом Макарием и боярами было принято решение об организации крупного похода на Казань во главе с самим царем. Москву не устраивало посажение на престол ханства малолетнего Утемиш-Гирея. Кампания длилась с 24

ноября 1549 г. по 25 февраля 1550 г. Одиннадцатидневная осада столицы ханства оказалась безрезультатной. Снова подвела погода: "дожди по всяк день быша, и теплота, и мокрота великая, речки малые попортило, а иные многие прошли, а приступати к городу за мокротою не угодно"[18].

Неудачи походов 1547/48 и 1549/50 гг. продемонстрировали недостатки тактики российских войск. В осенне-зимнем марше к далекой Казани полки выматывались. Время боевых действий приходилось на начало весенней распутицы и разлива рек.

Стало очевидным, что необходимо менять сами принципы проведения антиказанской кампании. Уже в конце похода 1549/50 гг. принимается решение об основании на р. Свияге осадной крепости, которая станет опорным пунктом дальнейшего наступления российских войск[19]. Свияжск был построен весной 1551 г. Летописцы расценивали это событие как начало заключительного этапа "Казанской войны", после которого падение столицы татарского государства оказалось лишь вопросом времени[20].

Как мы видим, к весне, с которой можно связать грамоты Феодосия, относятся только две кампании: апреля 1545 г. (поход судовой рати из Нижнего Новгорода и Вятки) и апреля-мая 1551 г. (основание Свияжска). О какой из них может идти речь в грамотах новгородского архиепископа?

В пользу похода 1545 г. говорит то, что в грамоте Q.1 (и в преамбуле грамоты Q.3) Иван IV именуется великим князем, самодержцем, но не царем. Следовательно, они написаны до 1547 г., когда Грозный официально принял царский титул. В разрядах похода 1545 г. говорится, что государь "рать послал впервые". "Летописец начала царства" помещает рассказ о ней под заголовком: "О Казанской войне, как началась от великого князя Ивана". Таким образом, данная кампания может оцениваться как заранее планируемая акция, точка отсчета всей "Казанской войны". Ее вполне могла сопровождать просьба о благословении, обращенная к новгородскому архиепископу — второму после Макария лицу в церковной иерархии.

В то же время, в грамотах Q.1 и ПДА появляется царский титул, следовательно, они созданы после 1547 г. Это позволяет сближать их датировку с весной 1551 г.

Для уточнения времени создания посланий обратимся к их текстологическому анализу. Можно выделить две редакции посланий Феодосия. К первой относятся грамоты Q.1 и Q.2. У них фактически дословно совпадает начало:

Q.1

Благородному и христолюбивому государю великому князю Ивану Васильевичу, всея Русии самодержцу, богомолец твой архиепископ Феодосей Великого Новагорода и Пскова благословляю и челом бью. Писал еси, государь, ко мне своему богомолцу, что православному христианству велико наложение от недруга твоего от Казанского; и ты, государь, хошешь свой царьский подвиг учинити, дасть Бог на весну ити на своего недруга на Казанского, в избавление христианскому кровопролитию. И мы, государь, молим всемилостиваго Бога и пречистую его Богоматерь и великых чюдотворцев, о твоем государеве многолетнем здравии и спасении, и чтоб тебе Господь Бог даровал помощь и крепость и одоление, якоже первому царю христианскому Констянтину, иже крестом честным победи мучителя Максентия...

Q.2

Благородному и христолюбивому государю великому князю Ивану Васильевичу, всея Русии самодержцу, богомолец твой архиепископ Феодосие Великого Новаграда и Пскова благословляю и челом бью. Прислал еси, государь, ко мне своему богомолцу свою государеву грамоту, а в ней пишет, что православному крестьянству великое наложение от недруга твоего от Казанскаго; и ты, царь и государь, взяв упование на Господа и на пречистую его Богоматерь и на великых чюдотворцев, хошешь свой царьский подвиг учинити, оже дасть Бог на весну итти на своего недруга на Казанскаго, судовой ратью и конною, в избавление христианскому кровопролитию. И мы, государь, о том с всеми твоими государевы богомолцы, со архимандриты и игумены и с всеми освященными соборы молим всемилостиваго Бога и пречистую его Богоматерь и святых великых чюдотворцев, о твоем государеве многолетнем здравии и спасении, и чтоб тебе Господь Бог даровал помощь и крепость и одоление, якоже первому царю христианскому Констянтину, иже крестом честным победи мучителя Максентия...

Из сравнения текстов видно, что грамота Q.1 первична. Вставка в Q.2 титула "царь" и расширение "государевых богомольцев" от персонально новгородского владыки до всего освященного собора свидетельствует о ее поздней переработке и подтверждает мысль о редактировании послания в 1550/51 г.

Вторая редакция представлена двумя вариантами: Q.3 (пространным) и ПДА (кратким). Между грамотами много текстуальных совпадений:

Q.3

...Воистину Бог в тебе пребывает, а ты в Боге, превеликаго разума Божиим милосердием исполнена истинная ветвь родителей своих врожденных на земли, еще младу сущу в совершеной премудрости, своему отечеству Богом ти направляему, и всякиа чести достойному, милостивому государю великому князю Ивану Васильевичу, всеа Русии самодръжцу, богомолец твой Феодосей, архиепископ Великого Новагорода и Пскова смиренный благословляю и челом бию.

Прислал еси, государь, в дом Святыя Софии неизреченные премудрости Божии грамоту, а в ней пишет, что ты, государь, мыслишь, оже дасть Бог, на весну итти со всем войском на своего недруга на казанскаго, и мы жъ смирении всегда о сем ко *Господу Богу, день и нощь, възпием непрестанно в молитвах наших, да послет ти Господь Бог способники ангелы своя и святыа мученики в помощь доблести твоей.*

Тем же *пророчески* рещи, *Богом утерженный царю, напряви, и спей, и царствуй, итины ради и кротости и правды, и наставит чюдно десница твоя,* престол твой правдою и кротостию и судом истинным свершено есть, и *жезл силы послет ти Господь от Сиона и удолееши посреди враг твоих...*

...Милость *великаго Бога Господа нашего Иисуса Христа,* молитвами *пречистыа* его *Богоматере* и всех святых, *и великих чюдотворец* земли нашея, *преосвященных митрополит Руских, Петра и Алексеа и Ионы, и Леонтиа, епископа Ростовскаго чюдотворца, Исайа, Иг-*

ПДА

Воистинну ты, о пресветлейший царю, *Бог бо в тебе пребывает и ты в Бозе, истинная* чаде *родителей своих,* от начал бо сущу ти порождениа в *совершение премудрости,* к своему отечьству Богом направляему, правдою же и благолепием и храбростию. О, всемилостивому государю царю и великому князю Ивану Васильевичу, всеа Русии самодержцу, богомолец твой архиепископ Великого Новагорода и Пскова смиренный Феодосий благословляю и много же челом бью.

Прислал еси, государь, в дом Святыа и великиа *Софея неизреченныя премудрости Божиа грамоту,* благодуховенное и полезное писание твое, возвещающи нам з Богом мысленое шест[в]ие свое, *оже дасть Бог, на весну на своего недруга на казанскаго, и мы же смиреннии...* И всеа да к *Богу день и нощь вопием непрестанно в молитвах наших, да послет Господь способники, аггелы своя* и великиа стратиги *и мученики своя в помощь доблести твоей...*

Ты же, о благочестивый *Богом утвержденный царю,* по пророку [*рече*]: *напрязи и спей, и царствуй истины ради и кротости и прсды, и наставит тя чудне,* господине, *десница твоя же. Жезл силы послет ти Господь от Сиона, и одолееши посреди враг твоих.*

...И да будет *милость великого Бога Господа нашего Исуса Христа и пречистые Богоматере и великих чюдотворцев, преосвященных митрополит[ов] руских: Петра и Алексеа, и Ионы, и Леонтиа, епископа Ростовского чюдотворца, и Исайа, Игнатиа и преподобных и*

натиа и преподобных и богоносных отец наших, новых чюдотворцев, Сергея, Варлаама и Кирила, и прочих, и нашего смирениа благословение да будет на тобе нашем Государе.	*богоносных отец наших, новых чюдотворцев Сергиа, Варлама и Кирила и всех прочих святых. Да и нашего смирениа благословение,* молитва со всеми освященными соборы *да будет на тобе нашем Государе...*

Текст Q.3 значительно расширен по сравнению с ПДА. Это сделано путем включения отрывков из других памятников. Большой фрагмент заимствован из Q.1. Он также имеет параллели с Посланием Вассиана Рыло на Угру 1480 г. и Посланием благовещенского попа Сильвестра царю Ивану Васильевичу[21]:

Послание Вассиана Рыло	**Q.1**	**Q.3**	**Послание Сильвестра**
...да разсыплются поганныя страны, хотящая брани, от Божиа молниа омрачаемы; яко пси гладнии, языки своими да лижут землю, и ангел Господень буди погониа их.	*..и да разсыплются поганых страны, хотящих брани, и от Божия молния омрачаеми,* и утробою болезнуют, и никакожь облегчится им белезнь, *и яко пси гладнии языки своими землю лижут,* и смятутся и погибнут...	*...да разсыплются поганых страны, хотящих брани, и от Божия молния омрачаеми яко пси гладнии языки своими землю лижут,* и смятутся и погибнут, *и ангел Господень буди погоняя их...*	*Да разсыплютца страны поганскиа, иж хотящих брани,* и не созиждутца во веки, *от Божиа молониа помрачатца и будут яко пси гладнии, языки своими полижют землю, ангил Господен буди погоняяй.*

С Посланиями Вассиана Рыло[22] и Сильвестра имеет параллели и другой фрагмент Q.3. Однако здесь скорей речь идет о воспроизведении распространенных отрывков из Псалтыри (44: 5—6) и Книги пророка Исайи (42:6; 45:2,13), связанных с темой Божьего покровительства Царю-завоевателю. Аналогии можно найти в Чинах венчания на царство Дмитрия-внука 1498 г. и Ивана Грозного 1547 г., в "Степенной книге" 1563 г.[23]. Важно, что этот же текст включен в Послание митрополита Макария Ивану IV в ходе Казанской кампании 13 июля 1552 г.[24]:

Послание Вассиана Рыло	Q.[3]	Послание Сильвестра	Послание Макария
Тем же пророчески рещи, Богом утверженный царю; напрязи и спей и царствуй истинны ради и кротости и правды, и наставит тя чюдне десница твоя, и престол твой правдою и кростию и судом истинным совершенен есть, и жезл силы послет ти Господь от Сиона, и одолееши посреди враг твоих. Тако глаголет Господь: Аз въздвигох тя царя правды, призвах тя правдою и *приях тя за десную руку и укрепих тя, да послушают тебя языцы; и крепость царем разрушу,* отворю ти *двери и грады не затворятся; Аз перед тобою поиду и горы поровнаю и двери медныя сокрушу и затворы железныя сломлю.*	*Темже пророчески рещи, Богом утверженный царю; напрязи и спей и царствуй истинны ради и кротости и правды, и наставит тя чюдно десница твоя, престол твой правдою и кростию и судом истинным свершено есть, и жезл силы послет ти Господь от Сиона, и одолееши посреди враг твоих. Тако глаголет Гоподь: аз воздвигох тя с правдою царя, и приях тя за руку, и укрепих тя, да послушают тебе языцы, и крепость царем разрушу,* отворю *двери и гради не затворятся, яз пред тобою поиду, и горы поровнаю, и двери меденые сокрушу, и затворы железныа сломлю.*	Тако глаголет Господь Бог Вседержитель: аз помог ти, *изымах тя за руку десную твою, и разрушу крепость* Царем поганым, и предам их тебе в плен, *и отверзу ти двери правды, и грады поганых тебе не затворятца:* аз предах ти, и *предъиду пред тобою, и горы поравнаю,* и вся роги неверных сломлю, и вознесетца и рог праведнаго, а гордых държаву сокрушу, *двери медная и верея железныя сломлю, и дам тебе* сокровища тайныя, и невидимыя отверзу ти.	...и збудется на тобе благочестивом царе божие слово, пророком реченно: *аз воздвигох тя царя правде и* призвах тя правдою и *приях за руку десную твою и укрепих тя, да послушают тобе языцы, и крепость всяку царем разрушу и двери отворю и грады не затворятся тебе. Аз перед тобою поиду и горы поровняю и двери медные сокрушю и затворы железныя сломлю.*

Таким образом, можно констатировать, что Q.3 представляет собой вариант ПДА, расширенный засчет включения в него распро-

страненной в русской книжности комбинации фрагментов Святого Писания. Об этом свидетельствует и отмеченная А.С.Деминым связь послания с Письмовником: "Посланиям начало, егда, хощеши кому послати..." из Великих Миней Четий" Макария, который датируется исследователем 1539—41 гг.[25].

В то же время вариант ПДА, видимо, все же вторичен. Об этом свидетельствует включение в него царского титула, что могло быть после 1547 г. В Q.3 в обращении к адресату Иван IV именуется "милостивым государем, великим князем, всея Русии самодержцем", а определение "царь" фигурирует только в цитируемых библейских фрагментах, связанных с благословлением грядущего казанского похода Грозного. В таком случае, составление Q.3 можно отнести к 1544/45 г., а ПДА — к 1550/51 г.

Текст ПДА обнаруживает связь с одним из предыдущих произведений Феодосия — грамотой боярину В.Г.Морозову 1542 г., а также с приписываемым ему же П.Ф.Николаевским и А.А.Зиминым посланием митрополиту Макарию[26]:

Грамота В.Г.Морозову	Грамота Макарию	ПДА
...и *твое*, Господине, *послание с Богодуховным* и полезным писанием *до нас дошло, и мы жъ, смиреннии, со всяцем* благосердием *прияхом и со многою* любовью *и вниманием прочтохом* и облобызахом, *и велию помощь прияхом, и силе словес удивихомся по данному ти таланту от святаго и животворящаго духа, и о том велие благодарение твоему* благородью *воздахом.*	Святое *твое*, Государь, *послание в богодухновенным* поучением *де нас дошло. Мы же, смирении, со всяцем* благодарением *приахом, и со многим* страхом и *вниманием прочтохом, и велию пользу приахом,* и *силе словес удивихомся по данному ти таланту от святаго и животворящаго духа, и о том велие благодарение твоему* святительству *воздахом...*	И мы же смиреннии со всяким тщанием и *благосердием* твое премудрое *послание приимше,* со многим *вниманием прочтохом и облобызахом. И велию помощь приимше, силе словес удивишихомся, данному ти таланту от святого и животворящего духа.* И изрядно выну благодарение о сем неизреченному ти остроумию просим.

Видимо, в основу памятников был положен фрагмент какого-то письмовника. Склонность Феодосия к компиляторству при составлении своих произведений неоднократно подчеркивалась многими исследователями[27].

Таким образом, можно предположить следующую историю "казанских посланий" Феодосия. В 1544 г. в московских правящих кругах было принято решение о "казанской войне". Ее предполага-

лось начать весенним 1545 г. походом из Нижнего Новгорода и Вятки. Для благословения этого мероприятия церковным иерархам были разосланы грамоты от имени Ивана IV с просьбой о благословении. До нас дошли два пастырских послания, напутствующих на богоугодное ратное дело, созданных в конце 1544 — до февраля 1545 г. в новгородской архиепископской канцелярии в сокращенном и расширенном вариантах (Q.1 и Q.3).

В 1550 г., после принятия решения о постройке Свияжска весной 1551 г. и начала заключительного этапа "казанской войны", вновь встал вопрос об идеологическом обеспечении кампании. Известно, что для основания Свияжской крепости Иван Грозный брал благословение у митрополита[28]. Феодосий также принял участие в пропагандистской кампании. Для этого были отредактированы грамоты 1544/45 гг.: в Q.1 вставлен царский титул, благословение стало исходить не лично от новгородского владыки, а от всего освященного собора. Изменилась концовка послания. Итогом этих изменений стало появление списка Q.2. Вариант Q.3 был значительно сокращен. Фактически на его основе в 1550/51 г. возникло новое послание, известное по списку ПДА.

Установив хронологию цикла посланий Феодосия, посвященных "казанской войне", обратимся к анализу их содержания. В данном случае речь идет о введении в оборот нового источника по идеологии "воинствующих церковников", которая определяла духовный облик российской власти и общества в середине XVI в.

Во всех грамотах проводятся аналогия действий Ивана Грозного подвигам библейских и церковных героев. В послании Q.1 грядущая победа Ивана IV сравнивается с тремя знаковыми событиями священной истории: одолением императора Константина на Максентия, пророка Моисея на Амалика и взятием Иисусом Навиным Иерихона.

Согласно легенде, по дороге к месту битвы с мятежным цезарем Максенцием (280–312) осенью 312 г. император Константин (272–337) увидел в небесах крест в виде монограммы из двух греческих букв: "Хи" — "Ро" (Х-р). Вместе с ним была явлена надпись: "Hoc vince", переводимая как: "Сим победиши".

Так произошло обращение Константина в христианство. Он сделал явившуюся в видении монограмму собственной эмблемой и повестил ее на свой лабарум[29]. На материи штандарта был изображен портрет Константина, а вместо традиционного имперского орла находилась монограмма "Хи" — "Ро" (с тех пор называемая "крест Константина"). Именно этот знак и принес победу над Максенцием. Он стал первым общепринятым символом христианской веры и знаком победы и спасения.

В древнерусских памятниках образ "креста Константина" часто объединяется с библейским рассказом о победе Моисея над Амали-

ком (Исход 17: 12–13). В распространенных на Руси толкованиях библейского текста в Толковой и Хронографической Палеях описывается прообразующий жест Святого креста, с помощью которого Моисей и одолел Амалика[30]. В Q.1 Феодосий вносит некоторые собственные акценты в общепринятую трактовку: он подчеркивает, что Моисея поддерживали "священники" (Аарон и Ор), то есть выделяет мысль о необходимости союза царя с церковью во время побарания на иноверных.

Библейский рассказ о взятии Иерихона иудеями под предводительством Иисуса Навина путем молитвы и обхождения града с Ковчегом Завета содержится в Книге Иисуса Навина (6: 1–15). В Q.1, по-видимому, присутствует не пересказ ветхозаветного текста, а скрытая цитата из послания апостола Павла (Евреям 11: 30): "Верою стену Иерихонские падоша, обхождением седмих дней".

Вся эти три рядоположенных образа объединяются Феодосием как обоснование следующих парадигм, к которым приравнивается грядущее взятие Казани Иваном IV:

– побарание на иноплеменных достигается с помощью Веры и богоданной силы;
– эта сила дается через символы веры и знамения Господни ("крест Константина", прообразующий жест Моисея, семидневное хождение с Ковчегом Завета);
– все три акта — поворотны в судьбах героев и ведомых ими народов (Константин стал императором и утвердил христианство, Моисей поверг амаликитян, Иисус Навин взял первый город на пути израильского завоевания).

Здесь новгородский владыка шел вслед за образами древнерусской литературы, использовавшимися в аналогичных контекстах. Значение "креста Константина" в идеологии средневековой Руси подробно рассматривалось И.С.Чичуровым, М.Плюхановой и др.[31]. Сюжет, связанный с Моисеем и Амаликом, использован в статье 6739 г. (1231 г.) Лаврентьевской летописи при характеристике деятельности Ростовского епископа Кирилла: "Раскрыли сюду и онуду простри к Богу, якож некогда Моиси великыи, он свои руце простре, помогая Израилю в полце...".

История Амалика и Моисея также упоминается в летописных статьях 1242 г. о "Ледовом побоище", когда князь Александр перед битвой воздел руки к небу и произнес: "Суди, боже, и разсуди прю мою от языка велеречива. Помози ми, Господи, якоже древле и Моисееви на Аммалика и прадеду моему великому князю Ярославу на окаянного Святополка" (Симеоновская, Никаноровская, Никоновская, Вологодско-Пермская летописи и Московский свод 1479/80 гг.)[32].

В памятниках Куликовского цикла также используется отмеченная ветхозаветная историческая аналогия. Однако она имеет свои

особенности: Амалик постоянно выступает в качестве побежденного врага, олицетворяющего собой силы неверных. Но его противниками оказываются разные лица, которые в памятниках церковной истории с ним не были связаны. В Ундольском списке "Сказания о Мамаевом побоище" Амалик упоминается в одном контексте императором Константином ("Боже, с высоты призри на ны и даруи православному князю нашему, яко Констянтину, победу и покори под нози его врага Амалика"). В "Сказании о Мамаевом побоище" Основной редакции по Ермолаевскому писку он покоряется уже библейскому Давиду ("И покори под нозе враги, яко же иногда Аммалика кроткому Давыду"). В то же время такая вольная интерпретация библейского текста выглядит довольно страной, так как в тех же редакциях говорится о победе Моисея над Амаликом, которая сравнивается с одолением Давида на Голиафа и Ярослава Владимировича на Святополка Окаянного[33].

В Лондонском списке "Повести о Мамаевом побоище" Дмитрий перед битвой вздымает в небо в поднятых руках крест и напоминает тем самым и Моисея, и Константина с крестом[34]. "Крест Константина" фигурирует в Послании Вассиана Рыло на Угру 1480 г.; эпизод с явлением креста накануне битвы Константина и Максентия был включен в Великие Четьи Минеи[35].

В Симеоновской, Никаноровской, Тверской летописях, Московском своде конца XV в. "Ледовое побоище" сравнивается со взятием Иисусом Навином Иерихона[36].

Как мы видим, все эти параллели из библейской и церковной истории привлекались русскими книжниками при повествовании о борьбе с иноплеменными, и Феодосий здесь следовал традиции. Далее в Q.1 он помещает пересказ легенды о победе византийского императора Мануила над мусульманами с помощью чуда иконы Божьей матери[37].

Затем новгородский владыка вновь возвращается к сюжетам библейской истории и обещает Ивану IV поддержку Ангела Господня, который по молитве благочестивого государя чудесным путем истребит его врагов. Этот образ возник в ветхозаветных сказаниях о борьбе иудейского царя Езекии (725—697 гг. до н.э.) с ассирийским царем Синахерибом (4-я Царств 19: 35). Он получил широкое распространение в Писании (Сирах. 48: 24; 2-я Паралипоменон 32: 21; Исайи 37: 36; 1-я Маккавейская 7: 41; 2-я Маккавейская 15: 22) и вошел в древнерусскую литературу. Он используется в рассказе Ипатьевской летописи о победе русских князей над половцами на р. Сальнице в 1111 г.[38], Никаноровской, Никоновской и Вологодско-Пермской летописей и Московском летописном своде конца XV в. в статьях 1240 г., посвященных Невской битве[39], Софийской Второй, Никоновской и Вологодско-Пермской в статьях 1395 г. о нашествии на Русь Тимура-Тамерлана[40].

Кроме Феодосия, в те же годы сходные образы в своих грамотах царю использовали и другие церковные идеологи Русского государства. "Крест Константина" и ангел, помогающий Езекии, в аналогичном контексте упоминаются в произведениях Сильвестра[41]. Образы Иисуса Навина и ангела, истребляющего ассирийцев, присутствуют в Послании Макария Ивану Грозному во время "Казанского взятия"[42].

Такова была система образов, с помощью которых в 1544/45 г. в грамоте Q.1 Феодосий благословлял и вдохновлял Ивана IV на "Казанскую войну". Однако, что интересно, во второй редакции данной грамоты (Q.2), созданной в 1550/51 г., данная система приотерпевает серьезные изменения. От нее остался только сюжет с "крестом Константина". Он был дополнен новыми библейскими темами: рассказом о победе Давида над филистимлянином Голиафом (1-я Царств 17: 55—58) и об избиении Самсоном тысячи филистимлян ослиной челюстью (Судей 15: 9—16).

Данные рассказы о Давиде и Самсоне использовались в аналогичных контекстах в памятниках того времени. Согласно Московскому летописному своду конца XV в., Никоновской, Вологодско-Пермской летописям в 1238 г. при взятии татарами Владимира епископ Митрофан молил Господа укрепить обороняющихся на брань, как Давида на Голиафа[43]. В ряде рассказов о поединке Пересвета с Челубеем в 1380 г. перед Куликовской битвой утверждается, что богатырь-инок был послан на врага, как Давид на Голиафа[44]. В Софийской Второй, Симеоновской, Никаноровской, Никоновской, Вологодско-Пермской, летописных сводах 1497 г., 1518 г. и Московском конца XV в. говорится, что в 1471 г. митрополит Филипп благословил Ивана III в поход на Новгород, как Самуил Давида на поединок с Голиафом[45].

Сравнение русских князей с Самсоном, избившим ослиной челюстью тысячу врагов, встречается реже. Оно есть в Послании Вассиана Рыло на Угру[46]. Образ Самсона чаще использовался в ином смысле. При характеристике князя Александра Невского после победы над шведами на р. Неве в 1240 г. говорится, что "сила же бе его часть от силы Самсона"[47]. В Послании Макария 1552 г. приводится противопоставление подвигов героя его гордыне, приведшей к гибели: "И кто бе храбрее Самсона сильнаго, во едино время ослею челюстью 1000 иноплеменник уби... и потом многи победы сотвори, возгордеся и после же упився и паде и ослеплен бысть и бысть иноплеменником посмех и игралище"[48].

С помощью этого образа (вместе с привлечением библейских рассказов о возношении Лота, царей Давида и Соломона и израильского народа) Макарий предостерегал Ивана IV от чрезмерного самовозвеличивания, напоминал о необходимости покаяния. Феодосий же под влиянием Послания Вассиана Рыло привлекает тему подвига

Самсона для традиционной аналогии борьбы русских князей против иноверных татар с деяниями ветхозаветных героев.

Примечательно, что дальнейшее повествование в Q.2 обращается к персонажам не святой, а отечественной истории. Феодосий говорит о князьях Киевской Руси как о прямых продолжателях библейских и раннехристианских царей. А Иван IV, в свою очередь, выступает преемником их славы: "такоже и прежде бывшим в время свое прародителем твоим великим князем, иже не точию обороняху Русскую землю от поганых, но иныя страны примаху под себе... иже и на Греческих царех дани имаху".

Таким образом, Феодосий здесь объединяет тему богоугодной "казанской войны" с проблемой династической преемственности власти московских государей[49]. Ее он выводит от Игоря, Святослава и Владимира. Данный перечень, несомненно, взят из Послания Вассиана Рыло. В нем так же говорится, что Игорь, Святослав и Владимир "не точию обороняху Рускую землю от поганых, но и иные страны обороняху и приведяху к себе... иже на греческом царе дань имали"[50].

Примечательно, что перечень имен древнерусских князей в Q.2 аналогичен содержащемуся в "Похвале" Василию III, опубликованной А.С.Деминым. Она находится в упоминавшемся сборнике Евфимия Туркова (ОР РНБ Q.XVII.50. Л. 101), который связан с именем Феодосия и включает в себя послание Q.2. Она звучит следующим образом: "Той убо явися таков, яко же ты, в благочестивых естьсвы прародителех твоих сын Святославль, внук Игорев, Владимир"[51].

Созданный в 1544/45 гг. пространный вариант второй редакции (Q.3) имел свои особенности. Вместо проведения многочисленных аналогий с деяниями библейских героев Феодосий составил послание путем объединения библеизмов, цитат из письмовников, других памятников. Вначале он воздает похвалу государю, называя его "истинной ветвою родителей своих", преисполненным всяческой премудрости. Затем благословляет казанский поход и обещает, что "послет ти Господь Бог способники, ангелы своя и святыа мученики в помощью доблести твоей".

Дальше Феодосий использует ряд библейских текстов (Псалтырь 44: 5–6, 109: 2; Исайя 41: 10, 42: 6, 45: 2, 13). Они обычно включались в произведения, посвященные идеологическому обоснованию утверждения царя на Руси. Взятие "царьства, идеже ныне темнии и бесерменстии языци идолом покланяются", новгородский владыка именует "царским подвигом", "царской победой", прославляющей Христа и одержанной силою Креста, как некогда "царь Константин победи врагы своя". Здесь Феодосий следует традиции, идущей с Куликовского цикла, когда великий князь, сражающийся с "агарянами", в литературных и идеологических памятниках фигури-

рует с царским титулом. На составление Q.3 несомненное влияние оказало Послание Вассиана Рыло. Кроме вышеупомянутых заимствований, из него был взят перечень святых, молитвами которых благословлялся "царский подвиг" Ивана Грозного (митрополиты Петр, Алексей и Иона, ростовские епископы Леонтий, Исайя и Игнатий, Сергий Радонежский, Варалаам Хутынский и Кирилл Белозерский)[52].

Таким образом, грамоты Q.1 и Q.3 1544/45 г. оказываются лежащими в основе "казанского цикла"[53]. В 1550/51 г., в Q.2 и ПДА использованные в них образы и идеи, как традиционные для русской книжности, так и переработанные Феодосием получили дальнейшее развитие. Впоследствии многие положения "казанского цикла" были включены в концепцию "Степенной книги" (1563) и других памятников 1560–70-х гг., обосновывавших особую церковно-историческую миссию России и русского царя перед Богом и миром (послание новгородского архиепископа Пимена Ивану IV на взятие Полоцка 1563 г., переписка Ивана Грозного с князем Андреем Михайловичем Курбским)[54]. Данные наблюдения важны для изучения формирования идеологической и историософской парадигмы Российского царства.

В приложении к статье помещена публикуемая впервые грамота Феодосия, посвященная казанской кампании, по списку ПДА.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Плюханова М. Сюжеты и символы Московского царства. М., 1995. С. 177–202, 264; Филюшкин А.И. Роль "Казанского взятия" в становлении русской государственности // Нестор. Вып. 1. Воронеж, 1993. С. 46–56; он же. Переход России к наступательной борьбе с татарами (доктрина Макария и ее практическое воплощение) // Материалы международной научной конференции, посвященной 600-летию спасения Руси от Тамерлана и 125-летию со дня рождения И.А.Бунина. Елец, 1995. С. 13–15; Keenan E.L. Muscovy and Kazan: Some introdactory remarks on the Patterns of Steppe Diplomacy // Slavic Review. 1967. Vol. 26. P. 548–558; Pelensky J. Muscovite imperial Claims to the Kazan khanate // Ibid. P. 559–576; Pritsak O.Moscow, the Golden Horde and the Kazan khanate from a Polycultural point of View // Ibid. P. 577–583; Dhevchenko I. Moscow's Conquest of Kazan: two views reconciled // Ibid. P. 541–547; Pelensky j. Russia and Kazan. Conquest and Imperial Ideology (1438–1560s'. Mouton, 1974. P. 65–138; Kampfer F. Die Eroberung von Kazan 1552 ald Gegenstand der zeingenössischen rusischen historiographie // Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. 1969. Bd. 14. S. 7–161.

2 Зимин А.А. И.С.Пересветов и его современники. Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI века." М., 1958. С. 76; Макарий (Веретенников) Московский митрополит Макарий и его время. М., 1996 (здесь см. обзор историографии); Шапошник В.В. К вопросу о переписке между митрополитом Макарием и царем Иваном IV во время

Казанского похода 1552 г. // Макарьевские Чтения. Вехи русской истории в памятниках культуры. Материалы V-й Российской научной конференции, посв. памяти Святителя Макария. Вып. V. Можайск, 1998. С. 49–60.

[3] Зимин А.А. Указ. соч. С. 81. Прим. № 72; Библиотека Ивана Грозного. Реконструкция и библиографическое описание / сост. Н.Н.Зарубин, подг. к печати А.А.Амосова. Л., 1982. С. 93; Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вт. пол. XIV–VI вв. Л., 1989. Ч. 2. С. 458; Шмидт С.О. У истоков российского абсолютизма. Исследование социально-политической истории времени Ивана Грозного. М., 1996. С. 205.

[4] Описание сборника см.: Калайдович К., Строев П. Описание славяно-российских рукописей графа Ф.Толстого. М., 1825. Отд. 2. № 341. С. 472–487; Жданов И.Н. Материалы по истории Стоглавого собора // Жданов И.Н. Сочинения. СПб., 1904. Т. 1. С. 173; Послания Иосифа Волоцкого / подг. текста А.А.Зимина и Я.С.Лурье. М.; Л., 1959. С. 109–112; Дмитриева Р.П. Волоколамские четьи сборники XVI в. // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 28. С. 205, 213–214; Синицына Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. М., 1998. С. 152.

[5] Демин А.С. Отрывки из неизвестных посланий и писем XVI–XVII вв. // ТОДРЛ. М.; Л., 1965. Т. XXI. С. 189.

[6] Подробнее см.: Амелькин А.О. Роль духовного сословия в формировании внешней политики Российского государства в первой половине XVI века // Сословия и государственная власть в России. XV — середина XIX вв. Ч. 1. М., 1994. С. 7–13.

[7] Разрядная книга 1475–1598 гг. М., 1966. (далее — РК–1). С. 106.

[8] ПСРЛ. М., 1965. Т. 29. С. 44.

[9] ПСРЛ. Т. 29. С. 46; РК–1. С. 109; Разрядная книга 1475–1605 гг. М., 1977. Т. 1. Ч. 2. (далее — РК–2). С. 316–317.

[10] ПСРЛ. Т. 29. С. 47–48.

[11] ПСРЛ. М., 1965. Т. 13. С. 149–150; Т. 29. С. 49.

[12] РК–1. С. 110; РК–2. С. 330.

[13] РК–1. С. 112; РК–2. С. 336.

[14] ПСРЛ. Т. 13. С. 155–156; Т. 29. С. 55; РК–1. С. 112–115; РК–2. С. 342–350.

[15] ПСРЛ. Т. 13. С. 157; Т. 29. С. 56.

[16] РК–1. С. 117; РК–2. С. 357.

[17] ПСРЛ. Т. 29. С. 56; РК–1. С. 117–118; РК–2. С. 362.

[18] ПСРЛ. Т. 13. С. 158–160; Т. 29. С. 58–59; РК–1. С. 120–123; РК–2. С. 362–367, 369–381.

[19] ПСРЛ. Т. 13. С. 160; Т. 29. С. 58–59.

[20] ПСРЛ. Т. 13. С. 162; Т. 29. С. 59; РК–1. С. 131; РК–2. С. 397–400.

[21] ПСРЛ. М.; Л., 1959. Т. 26. С. 272; М., 1965. Т. 12. С. 211; Послание Сильвестра цитируется по изданию: Голохвастов Д.П., Леонид. Благовещенский иерей Сильвестр и его писания. М., 1874. С. 69. Сам отрывок представляет собой контаминацию различных библейских стихов: "расточи языки хоящыя бранем" (Псалтырь 67:31); "ты же будеши в болезни чрева, дондеже изыдут внутренняя твоя" (2-я Паралипоменон 21:15); "и аггел Господень погоняяй их" (Псалтырь 34:6).

[22] Совпадение данных библейских цитат в Посланиях Феодосия и Вассиана Рыло было также отмечено И.М.Кудрявцевым — см. Кудрявцев И.М. "Послание на Угру" Вассиана Рыло // ТОДРЛ. М.; Л., 1951. Т. VIII. С. 182.

[23] Барсов Е.В. Древнерусские памятники священного венчания царей на царство в связи с их греческими оригиналами, с историческим очерком чинов царского венчания в связи с развитием идеи царя на Руси. М., 1883. С. 27, 34, 57; Идея Рима в Москве XV–XVI века. Источники по истории русской общественной мысли. Roma, 1993. С. 88; ПСРЛ. Т. 21. Ч. 1. СПб., 1908. С. 5–6, 131–134, 628, 630.

[24] ПСРЛ. Т. 12. С. 21–211; Т. 26. С. 272; Голохвастов Д.П., Леонид. Указ. соч. С. 70; речь Макария цитируется по: ПСРЛ. Т. 29. С. 89.

[25] Демин А.С. Об одном письмовнике XVI века // Ученые записки Азербайджанского гос. университета. Серия истории и философии. Баку, 1964. № 5. С. 92; он же. Вопросы изучения русских письмовников XV–XVII вв. // ТОДРЛ. Т. XX. М.; Л., 1964. С. 95. Примеч. № 12.

[26] Николаевский П.Ф. Русская проповедь в XV и XVI вв. // Журнал Министерства народного просвещения. 1868. Вып. 137. С. 326. Прим. 1; Зимин А.А. Указ. соч. С. 82. Примеч. 80. Послание Феодосия Макарию цитируется по публикации: Жмакин В. Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881. Приложение. С. 58 и сверено по списку: ОР РНБ. Q. XVII.50. Л. 113 об. Грамота Морозову цитируется по: ДРВ. Ч. 14. С. 241; ОР РНБ. Q. XVII.50. Л. 129.

[27] Анализ связи сочинений Феодосия с формулярниками см.: Зимин А.А. Указ. соч. С. 82. Примеч. 79.

[28] ПСРЛ. Т. 29. С. 60.

[29] "Лабарум" — императорский штандарт, по форме аналогичный традиционному римскому вексиллуму (кусок прямоугольной материи на древке, укрепленный на перпендикулярной перекладине).

[30] Толковая Палея 1477 года. Воспроизведение Синодальной рукописи № 210. СПб., Вып. 1. 1892. Л. 211; Успенский В. Толковая Палея. Казань, 1876. С. 16; Палея толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. Труд учеников Н.С.Тихонравова. Вып. 2. М., 1896. Стб. 520–521. Примечательно, что данный отрывок из Палеи под заголовком "От исхода Моисеева" в виде отдельной статьи присутствует в вышеописанном сборнике Е.Туркова, содержащем "казанский цикл" Феодосия: ОР РНБ, Q. XVII.50. Лл. 246–246 об. Судя по текстологическим особенностям, из Палеи фрагмент о Моисее и Амалике был включен в Макарьевские Великие Четьи Минеи (ВМЧ. Сентябрь 1–13. СПб., 1868. Стб. 194–195). За помощь и ценные замечания по трактовке этого образа считаю своим долгом выразить сердечную благодарность А.В.Каравашкину.

[31] Чичуров И.С. Политическая идеология средневековья. Византия и Русь. М., 1991; Плюханова М. Указ. соч. С. 105–144.

[32] ПСРЛ. М., 1997. Т. 1. С. 458; М., 1965. Т. 10. С. 127; СПб., 1913. Т. 18. С. 64; М.; Л., 1949. Т. 25. С. 135; М.; Л., 1959. Т. 26. С. 81; М.; Л., 1962. Т. 27. С. 45.

[33] Памятники литературы Куликовского цикла. СПб., 1998. С. 169, 173, 240, 242, 281, 328, 359; ПСРЛ. СПб., 1848. Т. 4. С. 82; М., 1965. Т. 11. С. 59, 67; Т. 26. С. 137; Т. 27. С. 75. Там же образы Амалика и Моисея

используются в рассказе о Куликовской битве Хроники Литовской и Жмойтской — ПСРЛ. М., 1975. Т. 32. С. 54.

[34] ПСРЛ. Т. 26. С. 338.

[35] ПСРЛ. СПб., 1853. Т. 6. С. 225; Т. 12. С. 204; Т. 26. С. 267; ВМЧ. Сентябрь 14–24. СПб., 1869. Стб. 673.

[36] ПСРЛ. М., 1965. Т. 15. С. 383; Т. 25. С. 135; Т. 27. С. 46.

[37] Данная легенда была связана с Сказанием о чудесах иконы Владимирской Божией Матери (подробнее см.: Седельников А.Д. Эпическая традиция о Мануиле Комнине // Slavia. Praha, 1925. Roc. III. Z. IV. S. 618; Воронин Н.Н. Сказание о победе над болгарами 1164 г. и празднике Спаса // Проблемы общественно-политической истории России и славянских стран. М., 1963. С. 88–92; Плюханова М. Указ. соч. С. 124–132; 139–144). "Судя по текстологическому сходству, Феодосий заимствовал данный фрагмент из 2-го Послания митрополита Фотия великому князю Василию Дмитриевичу о неприкосновенности церковных имуществ (1410 г.) — см.: Русская историческая библиотека. СПб., 1880. Т. 6. Стб. 297. № 35. II.

[38] ПСРЛ. М., 1997. Т. 2. Стб. 267–268.

[39] ПСРЛ. Т. 10. С. 122; Т. 25. С. 133; Т. 26. С. 79; Т. 27. С. 44.

[40] ПСРЛ. Т. 6. С. 127; Т. 11. С. 254; Т. 26. С. 285.

[41] Голохвастов Д.П., Леонид. Указ. соч. С. 71, 89–90.

[42] ПСРЛ. Т. 13. С. 193, 226, 490, 521; Т. 29. С. 87.

[43] ПСРЛ. Т. 10. С. 109; Т. 25. С. 128; Т. 26. С. 73.

[44] Памятники Куликовского цикла. С. 177, 244, 285, 330, 334; ПСРЛ. Т. 11. С. 60; Т. 26. С.)41.

[45] ПСРЛ. Т. 6. С. 192; Т. 12. С. 131; Т. 25. С. 287; Т. 26. С. 235; Т. 27. С. 132; М.; Л., 1963. Т. 28. С. 124, 294.

[46] ПСРЛ. Т. 6. С. 229; Т. 12. С. 210; Т. 26. С. 272.

[47] ПСРЛ. Т. 10. С. 119; Т. 15. С. 376, Т. 26. С. 77; Т. 27. С. 43.

[48] ПСРЛ. Т. 13. С. 491; Т. 29. С. 88.

[49] Об этом см.: Каравашкин А.В. Идея преемственности власти в России XVI — первой трети XVII вв. // Российская монархия: вопросы истории и теории. Воронеж, 1998. С. 32–40.

[50] ПСРЛ. Т. 6. С. 227; Т. 12. С. 207; Т. 26. С. 269.

[51] Демин А.С. Отрывки из неизвестных посланий и писем XVI–XVII вв. С. 191.

[52] ПСРЛ. Т. 26. С. 273. О времени их канонизации см.: Голубинский Е. История русской церкви. Период 2-й, Московский. М., 1917. Т. 2. Вторая половина тома. С. 184–185.

[53] Так можно именовать группу произведений (Послания Макария, Сильвестра, "Летописец начала царства" и т.д.), в которых разработка идеологического обоснования царского титула Ивана Грозного напрямую связывалась с взятием Казани, как условием, подтверждающим достойность Ивана IV носить данную титулатуру.

[54] ПСРЛ. Т. 21. Ч. 1. С. 526, 646–647. АИ. СПб., 1841. Т. 1. С. 550; ПСРЛ. Т. 13. С. 352; Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. М., 1993. С. 12, 103, 105. Об этом подробнее см.: А.В.Каравашкин, А.И.Филюшкин. События и лица Священной истории в посланиях Ивана Грозного и Андрея Курбского (опыт герменевтического комментария) // Русская религиозность. СПб., 2000. С. 84–92.

[1550 г.] *Грамота Феодосия Ивану IV по случаю Казанского похода.*

Л. 42. // Иж[*е*] во всех яж[*е*] под небеси царьствующих, пресветлосиающему благоверием же и благородием высокопрестолнейшаго ти поколениа, ц[*а*]рьской ясности, и всей пр[*е*]божественаго строениа благодатию,

Л. 42 об // Отцем созданому и С[*ы*]ном утверженному, Христом осеняе[*мо*]му, на[*и*]вы[*с*]шую славу и честь и в направлениа нашему христианскому заступлению дом пребожественый еси. Воистинну ты, о* пресветлейший ц[*а*]рю, Бог бо в тебе пребывает и ты в Бозе, истинная чаде родителей своих, от начал бо сущу ти порождениа в совершенне премудрости, к своему от[*е*]чьству Богом направляему, правдою же и благолепием и храбростию. О, всемилостивому государю царю и великому князю Ивану Васил[*ь*]евичу всеа Русии самодержцу, богомолец твой архиепископ Великого Новагорода и Пскова смиренный Феодосий благословляю и много ж[*е*] челом бью.

Прислал еси, государь, в дом Святыа и великиа Софея неизреченныя премудрости Божиа грамоту, богодуховенное и полезное писание твое, возвещающи нам з Богом мысленое шест[*в*]ие свое, оже дасть Бог, на весну на своего недруга на казанскаго. И мы ж[*е*] смиреннии со всяким тщанием и благосердием твое премудрое послание примше, со многим вниманием прочто[*хо*]м и облобызахом. И велию помощ[*ь*] примше, силе словес удивишихомся, данному ти таланту от святого и животворящего духа. И изрядно вьну благодарение о сем неизреченному ти остроумию просим.

И всеа да к Богу ден[*ь*] и нощ[*ь*] вопием непрестанно в молитвах наших, да послет Господь способники, аггелы своя и великиа стра-

Л. 43 тиги и мученики своя в помощ[*ь*] добле//сти твоей, да смятут скверного сыроядца казанска[*го*] и все проклятое бусурманство, и разсыплеутца и изчезнут окаянии во дно адово, во тму кромешную.

Ты же, о благочестивый Богом утвержденный царю, по пророку [*рече*]: напрязи и спей, и царству[*й*] истины ради и кротости и правды, и наставит тя чудне, господине, десница твоя же. Жезл силы послет [*т*]и Господь от Сиона, и одолееши посреди враг твоих. Укрепит тя Господь Бог, и поможет** , и все христолюбивое ти воинство облече в силу и крепость, и наставит тя в твердое ополчение свыше непобедимою десницею своею.

* В ркп.: "от".

** В ркп.: "поможети".

Всегда ж[*е*] о сем мы, твои государевы богомолцы, со всем боголюбивым собором молитву непрестанно сотворяюще. По всем божественным церквам молебны и святую службу, и особ[*о*] по келеям и по домом молитвеная пениа, во всей твоей государев[*о*]й отчине в Новгородцкой земли и во Пскове со всеми православными христианы непрестанно молим Господа Бога, пречистую Богородицу великих чудотворцов, дабы даровал тебе Господь Бог крепость и победу и одоление над безбожными агаряны. И да будет милость великого Бога Господа нашего Исуса Христа и пречистые Богоматере и великих чюдотворцев, преосвященных митрополит[*ов*] руских: Петра и Алексеа, и Ионы, и Леонтиа, епископа Ростовского чюдотворца, и Исайа, Игнатиа и преподобных и богоносных отец наших, новых чюдотворцев Сергиа, Варлама и Кирила и всех прочих святых. Да и нашего смирениа благословен[*и*]е, молитва со всеми освященными соборы да будет на тоб[*е*] нашем* Государ[*е*]. Аминь.

ОР РНБ, Собр. СПб. Духовной Академии, № 430, лл. 42—43. Скоропись XVI.

Уп.: *Зимин А.А.* Указ. соч. С. 81. Прим. № 72; Библиотека Ивана Грозного. С. 93; Словарь книжников и книжности... Ч. 2. С. 458; Шмидт С.О. У истоков... С. 205.

* В ркп.: "нашех".

С.В.Минеева

"ЖИТИЕ ЗОСИМЫ И САВВАТИЯ СОЛОВЕЦКИХ" В СОСТАВЕ ВЕЛИКИХ МИНЕЙ ЧЕТЬИХ МИТРОПОЛИТА МАКАРИЯ

История текста одного из популярных памятников древнерусской агиографии — "Жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких", созданного на рубеже XV—XVI вв., до сих пор остается неизученной[1]. Не решен важнейший вопрос о количестве дошедших до нас редакций "Жития" и о характере их взаимоотношения[2]. На основании изучения более ста списков произведения из разных рукописных собраний[3] мы можем с достаточной долей уверенности говорить о том, что формирование новых редакций текста произведения в основном завершилось к середине XVI в.[4]. В связи с этим особый интерес представляет обращение к редакции "Жития Соловецких святых", читающейся в составе апрельского тома ВМЧ митрополита Макария, которая сыграла важнейшую роль в дальнейшей истории текста "Жития", оказавшись центральным и связующим звеном в цепи его многочисленных предшествующих и последующих переработок[5].

Впервые на редакцию "Жития" в составе ВМЧ обратил внимание еще В.О.Ключевский, установив, что в ней, как и в большинстве других списков произведения, читается "Слово о сотворении Жития" игумена Досифея в иной, более поздней редакции, нежели в ркп. Волоколамского сборника (РГБ, 113, № 659, перв. треть XVI в.)[6]. Р.П.Дмитриева, обосновывая в своих работах мысль о том, что "Житие" из Волоколамского сборника представляет собой первоначальную редакцию, созданную Спиридоном-Саввой, указывает, что текст, читающийся в Софийской редакции ВМЧ, полностью отличается от соответствующего текста Волоколамского сборника и "представляет собой новый вариант его литературной переработки, который был положен в основу дальнейших совершенствований произведений"[7].

Однако многие вопросы, связанные с редакцией "Жития Зосимы и Савватия" в составе ВМЧ, нуждаются в специальном рассмотрении.

Во-первых, по нашему мнению, отдельного внимания заслуживает уже сам вопрос о времени включения "Жития" соловецких преподобных в состав Макарьевского свода. Представляется, что вряд ли возможно столь категорично и уверенно утверждать, что "Житие Зосимы и Савватия" читалось уже в Софийской редакции ВМЧ,

оформление которых было завершено под руководством митрополита Макария в Новгороде в 1541 г.[8]. Общеизвестно, что Софийский свод ВМЧ, хранящийся сейчас в РНБ в Санкт-Петербурге, дошел до нас не в полном составе, сохранилось всего 8 из 12-ти его томов, тома же за декабрь, январь, март и апрель были утрачены и не существовали как таковые уже в XIX в.[9]. Потому судить о составе чтений этих томов (в том числе и апрельского, где под 17-м числом, в соответствии с общепринятой церковной традицией, должно было быть помещено "Житие Зосимы и Савватия") можно лишь гипотетически. В пользу соображения о том, что "Житие" должно было быть помещено в апрельском томе Софийской редакции ВМЧ, говорит, кажется, тот факт, что Макарий, будучи в тот период архиепископом Новгородским, особое внимание должен был, очевидно, в процессе своей работы по составлению свода уделять святым, "в благочестии просиявшим" именно в пределах Новгородской епархии. Однако более доказательно говорить об этом можно, по-видимому, исходя из сопоставительного рассмотрения сохранившихся томов Софийского и Успенского (составление которого было завершено в Москве к 1552 г.) списков свода, обращая при этом специальное внимание на вопрос о времени канонизации русских святых, жития которых вошли в ВМЧ.

В Софийской редакции ВМЧ представлены следующие жития русских подвижников:

- "Житие преп. Иоанна, архиепископа Новгородского". 7-го сентября, сконч. в 1186 г., местная канонизация с 1439 г., общерусская установлена митрополитом Макарием на соборе 1547 г.[10];
- "Житие кн. Феодора Смоленского и Ярославского и сыновей его Давида и Константина". 19-го сентября, к сер. XV в. установлена общерусская канонизация[11];
- мучение кн. Михаила Черниговского и боярина его Феодора, 20-го сентября, к сер. XV в. установлена общерусская канонизация[12];
- "Житие преп. Сергия Радонежского". 25-го сентября, местная канонизация была установлена вскоре после кончины, сконч. 25-го сентября 1392 г., уже в 1447 г. почитался как общерусский святой[13];
- "Житие преп. Дмитрия Прилуцкого". 11-го февраля, к сер. XV в. установлена общерусская канонизация[14];
- "Житие митрополита Алексея". 12-го февраля, 20-го мая, общерусская канонизация установлена митрополитом Ионой в конце 1448 г.[15];
- "Житие преп. Пафнутия Боровского". 1-го мая, местное празднование — с 1531 г. установлено митрополитом Дании-

лом, общерусская канонизация — на Соборе 1547 г. митрополитом Макарием[16];

- "Сказание об убиении Бориса и Глеба". 2-го мая, 24-го июня,— первые русские святые, местная канонизация вскоре после открытия мощей в 1072 г., вскоре — общерусская канонизация[17];
- "Житие преп. Исидора юродивого, Ростовского чудотворца". 14-го мая, местная канонизация, очевидно, установлена к концу XV в.[18];
- "Житие преп. мученика и столпника Никиты Переяславского". 20-го мая, к сер. XV в. установлена общерусская канонизация[19];
- "Слово на обретение мощей Леонтия, епископа Ростовского". 23-го мая, к сер. XV в. установлена общерусская канонизация[20];
- "Житие преп. Евфросинии Полоцкой". 23-го мая, сконч. в 1173 г., время канонизации установить не удалось;
- "Житие преп. Кирилла Белозерского". 9-го июня, сконч. в 1427 г., вскоре, без предварительного местного почитания, стал почитаться как общерусский святой[21];
- "Житие Петра, царевича Ордынского". 29-го июня, сконч. в 1253 г., почитался как местный святой, общерусская канонизация установлена на соборе 1553 г.[22];
- "Память, Похвала и Житие кн. Владимира". 15-го июля, местное празднование в Новгороде установлено вскоре после 1240 г. по инициативе Александра Невского, общерусская канонизация — к сер. XV в.[23];
- "Память и Похвала кн. Ольге". 15-го июля, местная канонизация в Киеве к концу XIII в., общерусская — к сер. XV в.[24];
- "Житие преп. Исайи, епископа Ростовского". 15-го мая, местная канонизация установлена в 1474 г. ростовским архиепископом Вассианом Рыло, общерусская — с сер. XV в.[25];
- "Житие преп. Авраамия Ростовского". 29-го октября, причислен к лику святых в конце XV — нач. XVI в, память из местной вскоре стала общецерковной[26];
- "Житие преп. Варлаама Хутынского". 6-го ноября, местное празднование установлено в конце XIII в., более вероятно — в сер. XV в., общерусское — с 1461 г.[27];
- "Житие преп. Дионисия Глушицкого". 1-го июня, очевидно, уже в XV в. почитался как местный святой, общерусская канонизация установлена митрополитом Макарием на Соборе 1547 г.[28];
- "Житие преп. Саввы Вишерского". 1-го октября, местное празднование было установлено архиепископом новгородским

Ионой не позднее 1470 г., общерусская канонизация — митрополитом Макарием на Соборе 1549 г.[29];

Таким образом, в дошедших до нас томах Софийского свода читаются жития практически всех канонизированных в домакарьевское время общерусских подвижников ("Житие Феодосия Печерского" и сведения об Антонии Печерском отразились в ВМЧ в составе Киево-Печерского патерика). **Из 21-го представленного в Софийском своде русского жития 14 составляют жития подвижников, имевших к тому времени общецерковное почитание.** Из оставшихся 7-ми 4 жития посвящены святым, имевшим местное почитание и канонизированным в качестве общерусских самим митрополитом Макарием (архиепископ Новгородский Иоанн, память 7-го сентября; преп. Пафнутий Боровский, память 1-го мая; преп. Дионисий Глушицкий, (память 1-го июня; преп. Савва Вишерский, память 1-го октября). Точное время канонизации Евфросинии Полоцкой установить не удалось, очевидно, оно могло относиться к домакарьевскому периоду (память 23-го мая, сконч, в 1173 г.). И только два жития — "Житие Исидора Ростовского юродивого" и "Житие Петра царевича Ордынского" посвящены местночтимым подвижникам, которые остались в этом разряде и после Макарьевских соборов.

В процессе работы над Успенским сводом ВМЧ основное внимание Макария как составителя было уделено как раз дополнению его новыми русскими житиями. В рассматриваемые нами тома были дополнительно включены по сравнению с Софийским сводом следующие жития русских подвижников:

– "Житие и духовная грамота преп. Иосифа Волоцкого". 9-го сентября, канонизирован значительно позже, Соборами 1578 и 1589 г. местно, Собором 1591 г. патриархом Иовом как общерусский святой[30];
– "Житие преп. Григория Пельшемского". 30-го сентября, канонизирован в качестве общерусского святого Собором 1549 г.[31];
– "Слово о блаж. архиепископе Ионе", правившем в Новгороде после Евфимия II, 5-го ноября, канонизирован как общерусский святой позже[32];
– "Житие преп. Никона Радонежского". 17-го ноября, канонизирован как общерусский святой Макарием на соборе 1547 г.[33];
– "Сказание об убиении великого князя Михаила Ярославича Тверского в Орде". 22-го ноября, канонизирован как общерусский святой Макарием на Соборе 1549 г.[34];
– "Похвальное Слово и исповедание о чудесах великого князя Александра Ярославича Невского". 23-го ноября, канонизирован как общерусский святой Макарием на соборе 1547 г.,

причем Собор принял решение составить новое "Слово" на память святого князя, которое и помещено в ВМЧ[35];

- "Сказание о Житии и чудесах Меркурия Смоленского". 24-го ноября, погиб мученически при осаде Батием Смоленска в 1237 г., время канонизации установить не удалось;
- "Слово об обретени мощей св. великого князя Всеволода, нареченного во святом крещении Гавриила, нового Псковского чудотворца". Канонизирован как общерусский святой митрополитом Макарием на Соборе 1549 г., память 11-го февраля[36];
- "Житие преп. Евфросина Псковского". 15-го мая, канонизирован как общерусский святой Макарием на Соборе 1549 г.[37];
- "Житие преп. Авраамия Смоленского". 21-го августа, канонизирован как общерусский святой Макарием на Соборе 1549 г.[38];
- "Житие преп. Александра Свирского". 30-го августа, канонизирован как общерусский святой Макарием на Соборе 1547 г.[39];

Таким образом, в рассматриваемые тома Успенского списка ВМЧ были включены дополнительно тексты 11-ти русских житий, причем из этих 11-ти 8 святых были канонизированы самим Макарием на Соборах 1547, 49 гг. (к ним следует добавить также 7 житий вновь канонизированных подвижников из томов, соответствующих которым нет в Софийском своде: "Похвальное Слово митрополиту Ионе". 30-го марта; "Житие преп. Макария Колязинского". 17-го марта; "Житие преп. Михаила Клопского, новгородского юродивого". 11-го января; "Житие преп. Павла Обнорского". 10-го января; "Житие прп. Саввы Сторожевского". 3-го декабря — канонизированы Собором 1547 г.; "Житие прп. Евфимия, епископа Новгородского". 11-го марта; "Житие преп. Стефана Пермского". 26-го апреля — канонизированы Собором 1549 г.). В итоге из канонизированных русских святых на Макарьевских соборах 1547, 1549 гг. и ранее в ВМЧ не вошли жития только 5-и подвижников, для которых была установлена общерусская память: новгородских архиепископов Никиты (26-го апреля) и Нифонта (8 апреля), ростовского епископа Иакова (27-го ноября), преп. Евфимия Суздальского (1-го апреля и 4-го июля), преп. Ефрема Перекомского (16-го мая); тексты которых, по-видимому, не были в то время еще подготовлены. Интересно отметить, что в Успенский свод не вошли при этом жития святых, которые были канонизированы Собором 1547 г. к местному празднованию: Максима Московского юродивого (13-го августа), кн. Константина Муромского и сыновей его Михаила и Феодора (21-го мая), Петра и Февронии Муромских (25-го июня), епископа Тверского Арсения (2-го марта), устюжских юродивых Прокопия (8-го июля) и Иоанна (29-го мая). Наконец, в Успенский свод вошли жития двух подвижников, канонизированных в ка-

честве общерусских святых позже-"Житие вкратце Иосифа Волоцкого" под 9-м сентября (правда, очевидно, в рукопись Минеи этот текст вошел позже, о чем говорит то, что его название было вписано в оглавление другим почерком и располагался он не на месте), а также "Житие Ионы новгородского" под 5-м ноября (трудно точно установить время канонизации мученика Меркурия Смоленского, погибшего при осаде города Батыем в 1237 г., но, скорее, ее можно отнести еще к домакарьевскому периоду).

Таким образом, на основании приведенных данных можно с достаточно долей уверенности говорить о главном критерии, которым руководствовался митрополит Макарий при отборе русских житий для включения их в свод. Таким критерием была признанная общерусская канонизация святого подвижника. Из всех представленных русских житий в Софийском списке мы встречаем только 4 исключения (игумен новгородский Иоанн, преп. Пафнути Боровский, преп. Дионисий Глушицкий, преп. Савва Вишерский), причем все четыре святых, за исключением, может быть, Пафнутия Боровского, имели к этому времени уже достаточно длительный, около ста лет, период местного почитания. Что касается Успенского списка, создававшегося уже после канонизационных Макарьевских соборов и явившегося по сути дела документальным подтверждением их результатов, поскольку в него вошли жития почти всех русских святых, которым была установлена общецерковная канонизация, то мы находим только три исключения из обозначенного выше принципа отбора: жития Иосифа Волоцкого, Ионы, архиепископа новгородского и Петра царевича Ордынского посвящены святым, общерусская канонизация которых была установлена позже. Почти все исключения, в действительности, связаны именно новгородскими пределами: два новгородских архиепископа, Дионисий Глушицкий и Савва Вишерский. Особый интерес митрополита Макария к Пафнутию Боровскому и Иосифу Волоцкому также вполне понятен, поскольку он разделял воззрения иосифлянского направления. Но могли ли к подобным исключениям относиться преп. Савватий и Зосима?

Общерусская канонизация Соловецких преподобных была установлена самим митрополитом Макарием на Соборе 1547 г. По сведениям Е.Голубинского, до этого времени Савватий и Зосима, скорее всего, почитались как местные новгородские святые примерно с 1540 г., поскольку в это время мы имеем сведения о церкви в Новгороде, в которой придел был посвящен их имени. В 1503 г. было оформлено в окончательном виде митрополитом Спиридоном "Житие Соловецких святых", в текст которого, очевидно, вошли и записи некоторых ранних их посмертных чудес, что было совершенно необходимым условием для местной их канонизации, а в дальнейшем и для установления общецерковного празднования. С другой стороны, некоторые святые, жития которых Макарий в Софийскую редакцию не включил, почитались значительно дольше, чем Зосима

и Савватий, в качестве местных преподобных и тексты их житий также были уже созданы и получили распространение к сер. XVI в. в рукописях (так, например, Павел Обнорский почитался как местный новгородский же, кстати, святой с сер. XV в., а житие его было написано до 1538 г.; Макарий Колязинский почитался как местный святой с 1521 г., житие его создано между 1521–24 гг.; Никон Радонежский почитался как местный святой с рубежа XV–XVI вв., житие его было написано Пахомием Логофетом во втор. полов. XV в.). Все сказанное говорит о том, что **"Житие Зосимы и Савватия", скорее всего, не было исключением и не входило в Софийскую редакцию ВМЧ, поскольку Соловецкие преподобные до Собора 1547 г. не имели общерусской канонизации, а местная их канонизация была установлена достаточно поздно.** В любом случае, мы можем и будем **в дальнейшем говорить только об Успенском списке ВМЧ, в котором текст "Жития Зосимы и Савватия" реально представлен.**

Второй вопрос, который также необходимо выяснить в связи с рассматриваемой проблемой, это вопрос о том, взяли ли составители ВМЧ "Житие Зосимы и Савватия" в готовом, уже существующем виде, или подвергли его перед включением в свод значительной переработке, или же написали новую, свою редакцию текста. В принципе все три варианта одинаково возможны и имели место при подготовке свода. Для многих житий исследователи говорят о так называемых "макарьевских редакциях" текста, которые затем получили распространение в рукописях. Выше уже упоминалось о том, что на соборе 1547 г. было принято решение написать новое "Слово", посвященное Александру Невскому, которое вошло затем в Успенский список ВМЧ. В отношении "Жития Зосимы и Савватия" этот вопрос решается сложнее. Та редакция "Жития", которая представлена в Успенском списке ВМЧ, читается также и в ряде рукописей, но датировка этих рукописе исключает возможность однозначного решения поставленного вопроса.

Редакция Успенского свода читается в следующих выявленных нами списках "Жития Зосимы и Савватия":

- РГБ. Ф. 29, собр. Беляева, № 26 (2-я часть, рукопись-конволют, содержит два списка жития; Л.Л. 169–254, датировка по бум. знакам — 2-я четв. XVI в., Briquet типа № 10092 — 1532 г.);
- РГБ. Ф. 310, собр. Ундольского, № 1214, 1541 г. (по записи писца на л. 466 об);
- РГБ. Ф. 113, собр. Иосифо-Волок. м-ря, № 607, сер. XVI в. (по бум. знакам — около 1551 г.);
- ЦГАДА, Ф. 181, МГА МИД, № 692/1204, 1560 г. (по записи на последн. л. 520 об), ркп. из Новг. Николо-Дворищенского собора;

– РГБ. Ф. 354, Вологодск. собр., № 64, сер. XVI в.;
– РГБ. Ф. 272, собр. Синод. биб-ки, № 344, сер XVI в.;
– РГБ. Ф. 304, собр. Троице-Серг. Лавры, № 629, конец XVI в. (около 1570 г.);
– РГБ, Ф. 310, собр. Ундольского, № 582, XVI в.;
– РГБ, ф. 310, собр. Ундольского, № 1253, XVI в.;
– ЦГАДА, Ф. 181, МГА МИД, № 546/1065, рубеж XVI–XVII вв.;
– РГБ, Ф. 37, собр. Большакова, № 20, рубеж XVI–XVII вв.;
– РГБ, Ф. 310, собр. Ундольского, № 312, XVII в.;
– РГБ, Ф. 209, собр. Овчинникова, № 259, XVII в.;
– РГБ, Ф. 199, собр. Никифорова, № 408, XVII в.;
– РГБ, Ф. 310, собр. Ундольского, № 574, XVI в. (только "Житие Савватия");
– МГУ, Верхокамск. собр., № 808. 30–40-е гг. XVII в. (только "Житие Зосимы").

Таким образом, из выявленных нами на сегодняшний день 14-ти полных списков рассматриваемой редакции 11 датируются XVI в. Наибольший интерес для нас представляют первые три из перечисленных: два первых (РГБ. Ф. 29, № 26 и РГБ. Ф. 310, № 1214) были безусловно написаны до составления Софийской редакции Макарьевского свода, а третий (РГБ. Ф. 113, № 607) — до завершения работы над Успенским списком свода. Датировка указанных списков позволяет с полной уверенностью говорить о том, что редакция "Жития Зосимы и Савватия", читающаяся в Успенском списке ВМЧ своим происхождением Макарьевскому своду вовсе не обязана, а была внесена туда в готовом виде, потому "редакцией ВМЧ" может быть названа лишь условно. Факт этот подтверждается также тем, что в процессе пословного сопоставительного анализа "Успенской редакции" и соответствующих рукописных списков жития серьезных разночтений нами выявлено не было.

Следующий вопрос, который также нуждается в рассмотрении, заключается в том, каким образом сформировался текст, вошедший затем в Успенский список ВМЧ, каковы были его **источники и как он соотносится с редакцией Волоколамского сборника.**

Как уже отмечалось, Р.П.Дмитриева, говоря о первоначальных этапах развития текста "Жития", придерживается мнения о том, что редакция ВМЧ явилась результатом непосредственной переработки "Жития", читающегося в Волоколамском сборнике. Мы тоже исходили из этого соображения. Действительно, две указанные редакции многое сближает. Только в них, например, читается относительно полный текст "Жития", включающий пространные молитвы, который в дальнейшем был значительно сокращен. Кажется, не препятствует такому заключению и сопоставительный анализ текстов двух редак-

ций: все выявленные между ними разночтения могут быть в принципе объяснены стремлением составителя редакции ВМЧ устранить из текста Волоколамского сборника излишние конкретности и привести "Житие" в большее соответствие с нормами принятого в то время в агиографии стиля. Для доказательства этой мысли можно принять во внимание также и ряд исторических соображений: по-видимому, вполне закономерно, что вскоре после создания новое "Житие Соловецких святых", написанное в 1503 г. Спиридоном-Саввой по просьбе соловецкого игумена Досифея и в конечном итоге по инициативе новгородского архиепископа Геннадия, уже в 20-е гг. XVI в. могло попасть в Иосифо-Волоколамский монастырь, связанный с Геннадиевским литературным кружком тесными культурными отношениями, подкрепляющимися идейной близостью их основателей Геннадия и Иосифа. В монастыре Иосифа со Спиридоньевской редакции "Жития" мог быть сделан список, представляющий собой или ее близкую копию, или же уже переработанный в определенной мере вариант первоначального текста. Этот список и нашел отражение в Волоколамском сборнике. Митрополит Макарий, еще будучи архиепископом в Новгороде, в процессе работы над Софийской редакцией ВМЧ, поддерживая постоянные связи с книгописным центром Иосифо-Волоколамского монастыря, также мог получить оттуда список Волоколамского сборника и использовать его в работе над сводом.

Такое заключение противоречит, однако, высказанному нами выше предположению о том, что Макарий внес текст "Жития Соловецких святых" в ВМЧ уже в Москве, работая над Успенским списком свода. В этом случае, очевидно, митрополит должен был получить "Житие Зосимы и Савватия" вместе с текстами других русских подвижников, канонизация которых готовилась, перед Собором 1547 г. от архиепископа соответствующей епархии, в данном случае Новгородской, поскольку именно на церковных иерархов возлагалась задача сбора и подготовки необходимого для канонизации материала, прежде всего житий и письменных свидетельств о чудесах святых. В таком случае Макарию мог быть предоставлен любой текст из бытовавших в то время в рукописях, и, как говорилось выше, очевидно, это был тот самый текст, который вошел в ВМЧ без серьезных изменений.

Сказанное, однако, само по себе никак не решает поставленной проблемы об источниках этого текста.

Нам представляется сейчас, **что таким источником вряд ли могла быть редакция Волоколамского сборника.** Скорее всего, сложно объяснить стремлением к соблюдению житийного канона устранение, например, из текста рассматриваемой редакции по сравнению с Волоколамским сборником важного конкретного **эпизода, содержащего фактические сведения о происхождении преп.**

Зосимы. Еще сложнее объяснить в таком случае, откуда могла появиться в редакции ВМЧ (кстати, только в тексте Макарьевского свода, а не в рукописях), **приписка митрополита Спиридона,** подтверждающая его участие в работе над текстом "Жития", поскольку в Волоколамском сборнике соответствующий текст вообще отсутствует. Если, таким образом, считать, что Волоколамский сборник был непосредственным источником редакции ВМЧ, то остается предположить, что этот текст был написан... самим Макарием или кем-то из его ученых сподвижников! Это, разумеется, невозможно. Гораздо логичнее исходить из того, что текст этот действительно был написан самим митрополитом Спиридоном, тогда отсутствие его в Волоколамском сборнике надежно указывает на то, что последний не является текстом Спиридона-Саввы. Откуда же все-таки эта приписка появилась в ВМЧ?

Нам известна только одна рукопись, где рассматриваемый текст читается в том же виде, что и в ВМЧ: **РГБ. Ф. 205, собр. ОИДР, № 192,** сборник-конволют, по бум. знакам датируемый перв. полов. XVI в., причем "Житие", представленное в этом списке, содержит столь серьезные отличия от текста ВМЧ при всем сходстве с ним, что, по-видимому, в данном случае следует говорить об отдельной редакции. Посланный сопоставительный анализ данного списка с другими, в особенности с группой списков, которые мы также предлагаем рассматривать в качестве отдельной редакции, названной нами **I Дополненной** (РГБ. Ф. 228, собр. Пискарева, № 132, XVII в.; РГБ. Ф. 209, собр. Овчинникова, № 339, нач. XVII в.; МГУ, № 1303, конец XVI — нач. XVII в.), позволяет высказать предположение, что все **эти рукописи отражают более ранние ступени в истории текста "Жития", нежели редакция ВМЧ.** Важно подчеркнуть при этом, что все отмеченные списки, имея значительные сходства с ВМЧ, совершенно **не содержат черт, указывающих на их генетическую связь с редакцией Волоколамского сборника.**

Все сказанное выше подталкивает к следующим выводам. Скорее всего, Волоколамский сборник не является точной или близкой копией текста, созданного Спиридоном-Саввой, а представляет собой уже результат его переработки. Волоколамский сборник восходит к Спиридоньевской редакции, очевидно, точно так же, как список ОИДР, непосредственно или через посредство других, не дошедших до нас или пока неизвестных нам списков, причем в них отразились разные черты текста "Жития", написанного Спиридоном — Саввой.

Как известно из статьи игумена Досифея "О сотворении Жития", окончательный вариант текста по сути дела являлся своеобразной контаминацией результатов труда двух авторов, представителей совершенно разных сформировавшихся к тому времени в русской агиографии стилистических традиций: самого Досифея, трудившегося

в Новгородской епархии, где сложились характерные для Русского Севера в целом более свободные взгляды на агиографический канон и его соблюдение, и Спиридона, воспитанника московской школы, известного своей книжной образованностью. Очевидно, этот факт ранней истории работы над текстом обусловил изначально его стилистическую неоднородность, что и послужило причиной столь долгой и упорной работы по его совершенствованию в дальнейшем, отразившейся в большом количестве вновь созданных его редакций. Так, очевидно, с одной стороны, в тексте Спиридоньевской редакции содержались все фактические сведения о преп. Савватии, Зосиме, Германе и жизни на Соловках, восходящие, по-видимому, еще к тексту Досифея, отразившиеся затем в Волоколамском сборнике, частично в тексте ОИДР и списках выделенной нами I Дополненной редакции и утраченные в позднейших редакциях, начиная с ВМЧ. К тексту Досифея восходят также, скорее всего, и сохранившиеся в достаточном количестве диалектизмы и черты более простого стиля повествования в ряде эпизодов в тексте ОИДР, которые, очевидно, тоже не устранил до конца митрополит Спиридон. С другой стороны, в первоначальной редакции текста безусловно присутствовали все пространные эпизоды абстрактно-канонического характера и молитвы, наверняка введенные Спиридоном, которые в дальнейшем отразились во всех упоминаемых ранее редакциях текста, включая ВМЧ, и были утрачены во всех позднейших.

Таким образом, редакция ВМЧ, по-видимому, с точки зрения своего возникновения, не имея отношения к Макарьевскому своду, явилась действительно центральным звеном в истории развития текста "Жития Зосимы и Савватия Соловецких", связывающим разные направления в его совершенствовании. Продолжая в какой-то мере тенденцию, начатую составителем Волоколамского сборника, заключающуюся в стилистической обработке текста "Жития" с целью его большего соответствия принятым литературным канонам и вкусам, составитель редакции ВМЧ, очевидно, имел в своем распоряжении "Житие" в иной редакции, связанной с противоположной тенденцией, направленной на сохранение первоначального вида текста и его стилистических особенностей. Может быть, именно эта особенность обусловила тот факт, что редакции ВМЧ, которая является все-таки наиболее стилистически однородной и выверенной редакцией жития, суждено было стать основой большинства его дальнейших переработок и даже образцом, по которому производилась правка более ранних редакций текста (наглядный пример подобной позднейшей правки по редакции ВМЧ мы находим в списке ОИДР, косвенным результатом этого процесса, по-видимому, могут служить отличия списков Овчинникова № 339 и МГУ № 1303 от списка Пискарева № 132 в рамках I Дополненной редакции).

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Долгое время в науке общепринятой оставалась точка зрения, высказанная еще в XIX в., о том, что Житие дошло до нас только в одной редакции: В.О.Ключевский. Древнерусские жития святых как исторический источник — М., 1871. С. 190–203; Яхонтов И.К. Жития святых северноруcских подвижников Поморского края как исторический источник.— Казань, 1881. С. 13–32. Современная исследовательница Жития Р.П.Дмитриева выделила несколько редакций текста: Слово о сотворении Жития начальник Соловецких Зосимы и Савватия. // Русская и армянская средневековые литературы — Л., 1982. С. 123–126; Значение Жития Зосимы и Савватия как культурно исторического источника // Армянская и русская средневековые литературы.— Ереван, 1986. С. 215–228; Житие Зосимы и Савватия Соловецких // Словарь книжников и книжности Древней Руси.— Л., 1988. Т. 2. Ч. I. С. 264–267; Житие Зосимы и Савватия Соловецких в редакции Спиридона-Саввы // Книжные центры Древней Руси. Разные аспекты исследования.— СПб., 1991. С. 220–225.

[2] Р.П. Дмитриева вместе с Похвальными Словами на память Соловецких святых, приписываемыми сербскому книжнику Анките Льву Филологу, насчитывает 4 редакции текста, мы выделяли 7: Минеева С.В. Житие Зосимы и Савватия Соловецких: история текста и стиль (по рукописям XVI–XVII вв.). Автореф. дис. канд. фил. наук.— М.: МГУ. 1993. Сейчас мы можем говорить о существовании еще двух выявленных редакций Жития: Минеева С.В. Новая редакция Жития Зосимы и Савватия Соловецких // Филологические науки.— М, 1996. № 6. В печати.

[3] На сег.няшний день вами выявлено 240 списков произведения из рукописных собраний Москвы, Санкт-Петербурга, Архангельска. Выводы основаны на пословном сопоставительном анализе 120-ти списков XVI–XVII вв. из рукописных собраний Москвы (РГБ, ЦГАДА, Научная биб-ка МГУ им. А.М.Горького) и Архангельска (ГААО).

[4] Первой половиной XVI в. может быть с достаточной долей уверенности датировано возникновение всех редакций, по нашей классификации, кроме Позднoей Краткой и редакции, дополненной по Похвальным Словам Льва Филолога.

[5] Житие Зосимы и Савватия читается в Успенском списке ВМЧ под 17-м апреля — см. изд. Археографической Комиссии, за апрель — М., 1912. Стлб. 502–595.

[6] Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. С. 190–203.

[7] Дмитриева Р.П. Житие Зосимы и Савватия Соловецких // Словарь книжности и книжников. С. 266.

[8] См., например, Дробленкова Н.Ф. Великие Минеи Четьи // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Т. 2. Ч. I. С. 126–133.

[9] См.: Абрамович Д.И. Описание рукописей Санкт-Петербургской духовной академии: Софийская библиотека. Вып. 2. Четьи Минеи, Прологи, Патерики.— СПб., 1907., С. 1–154. Минея за август из софийского свода хранится в ЦГАДА: см. ЦГАДА. Путеводитель.— М., 1946. Т. I. С. 142 (ф. 201, собр. книг Оболенского, № 159).

[10] Голубинский Е.Е. История канонизации святых в Русской церкви.— М., Изд. 3-е, 1903. С. 73; 100.

[11] Там же. С. 76–77, 90.
[12] Там же. С. 62, 90.
[13] Там же. С. 72, 90.
[14] Там же. С. 73, 90.
[15] Там же. С. 74–75.
[16] Там же. С. 83, 100.
[17] Там же. С. 43–49, 90.
[18] Там же. С. 84.
[19] Там же. С. 75–76, 90.
[20] Там же. С. 60–61, 90.
[21] Там же. С. 74, 90.
[22] Там же. С. 110–111.
[23] Там же. С. 63–64, 90.
[24] Там же. С. 56–57, 90.
[25] Там же. С. 80, 90.
[26] Там же. С. 82–83, 90.
[27] Там же. С. 71.
[28] Там же. С. 85, 100.
[29] Там же. С. 78, 104.
[30] Там же. С. 115–117.
[31] Там же. С. 104.
[32] См. Словарь исторический о святых. С. 122–123.
[33] Голубинский Е.Е. История канонизации... С. 82–83, 100.
[34] Там же. С. 66, 104.
[35] Там же. С. 65, 100.
[36] Там же. С. 61, 104.
[37] Там же. С. 104.
[38] Там же. С. 104, 84, 85.
[39] Там же. С. 100–101.

В.А.Ольшевская, С.Н.Травников

"ЖИТИЕ ИОАННА КАЗАНСКОГО"

"Житие Иоанна Казанского" — малоизвестный памятник русской агиографии XVI в. Скорее всего, автором этого произведения был Нифонт Кормилицын (ум. после 1561 г.), видный религиозный деятель своего времени, удостоившися чести присутствовать при пострижении в иноки смертельно больного великого князя Василия III. Умный и деятельный иерарх церкви, Нифонт в сложный, богатый противоречиями период правления Ивана IV Грозного сумел сделать блестящую карьеру: в 1522—1543 гг. он был игуменом Иосифо-Волоколамского монастыря, затем стал настоятелем московского Ново-Спасского монастыря (1543—1554), а в конце жизни — епископом Крутицким и Сарским (1554—1559). Убежденный иосифлянин, он активно боролся со своими религиозно-политическими противниками. В монастырской темнице Иосифо-Волоколамского монастыря скончался глава нестяжателей, князь-инок Вассиан Патрикеев, томился в заключении Максим Грек. Волоцкий игумен Нифонт выступал на процессе по обвинению в ереси книжного справщика Исаака Собаки. Царь Иван Грозный ценил Нифонта за верность и политическую дальновидность и не раз давал ему сложные поручения. В 1550 г. царь взял его с собой во второй Казанский поход, чтобы Нифонт воодушевлял воинов на борьбу с "агарянами".

Иосифляне поддерживали великих московских князей Василия III и Ивана Грозного, которые провозгласили борьбу с Казанским ханством в качестве приоритетной линии внешней политики. По словам Ивана Грозного, доказывавшего необходимость разгрома остатков золотоордынской империи, "от Крыма и от Казани до полуземли пусто бяше"[1]. Борьба за "подрайскую землицу", в приобретении которой была заинтересована русская церковь, трактовалась ее деятелями как священная религиозная война с "погаными", "неверными", "отступниками Христовой веры".

Казанская тема стала ведущей в иосифлянской церковной политике и нашла свое отражение в волоколамской публицистике и беллетристике. С середины XVI в. до начала XVII столетия Казанская епархия находилась в руках иосифлян. Постриженниками Иосифо-Волоколамского монастыря были казанские архиепископы Гурий Руготин (1555—1563), Герман Полев (1564—1568), Лаврентий (1569—1574), Тихон Хворостинин (1575—1576), Иеремея (1576—1581). Игуменами Богородицкого Свияжского монастыря были Гер-

ман Полев (1555–1564) и Иеремия (1564–1565), а казанского Спасо-Преображенского монастыря — Варсонофий (1555–1567) и Иеремия (1567–1576). Первым казанским митрополитом стал воспитанник иосифлян, будущий патриарх Гермоген (1589–1606). В Казани бывал старец Иосифо-Волоколамского монастыря Герасим Леньков. В летописчиках волоцкой монастырской библиотеки сохранилось множество записей, относящихся к казанским делам[2].

Колонизация новоприобретенных земель и миссионерская деятельность среди мусульманского населения требовали появления культа местночтимых святых, связанных с Поволжьем. На Макарьевских соборах середины XVI в. были канонизированы казанские святые Гурий, Герман и Варсонофий.

Нифонт Кормилицын считался специалистом в области русско-татарских отношений, с чем было, например, связано возведение его на престол епископа Крутицкого и Сарского, отвечавшего за состояние православия в среднем и нижнем течении Волги. Казанская тема постоянно присутствовали в его литературных произведениях. Нифонт являлся автором повестей о втором (1550) и третьем (1552) походах на Казань, которые читаются в том же сборнике, что и "Житие Иоанна Казанского"[3]. По мнению историка Г.З.Кунцевича, исследовавшего эти тексты, рассказы Кормилицына — оригинальные литературные произведения, на основе которых были созданы летописные статьи, вошедшие в состав Царственной книги и Второй Софийской летописи[4].

В "Житии Иоанна Казанского" рассказывается о мученической кончине русского пленника, отказавшегося принять мусульманство[5]. Это событие датируется в произведении 20 января 1529 г. Появление точных хронологических указаний в тексте "Жития" не являлось случайностью. С одной стороны, это документировало повествование о новом святом, с другой — указывало на особенности русско-казанских отношений этого периода, когда шла "рать без перерыва". Золотоордынская династия, правившая в Казани с середины XV в., в 1521 г. уступила местовыходцам из Крымского ханства, отпраздновавшим свою победу опустошительным набегом на Русь, докатившимся до самой Москвы. Нижний Новгород, откуда был родом Иоанн Казанский, считался стратегическим опорным пунктом в борьбе с ханством, поэтому основные удары татары направляли в сторону этой крепости, которую дважды штурмовали (в 1520 и 1536 гг.). Казанские войска разорили и опустошили северо-восточные земли Руси, перебили или увели в плен местных жителей, продавая их не только в Казани, но и на невольничьих рынках в Средней Азии, в Крыму, на Кавказе и в Оттоманской Порте.

Русское правительство, занятое укреплением западных границ и войнами с Литвой, не могло оказать серьезного воздействия на казанские дела. Неизвестный автор Казанской истории в афористи-

ческом стиле охарактеризовал специфику восточной политики Василия III: "...молча долго князь великий, 11 лет не могий управитися с казанцы, одолеваху бо ему зло не силою своею, но лукавствомъ и хитростию своею ратною"[6]. В этом фрагменте текста "Казанской истории" речь идет о событиях, хронологически близких к времени пленения и казни Иоанна Казанского, то есть с весны 1521 г., когда в Казани воцарился представитель крымской династии ханов Сахыб-Гирей, до 1532 г., когда его племянник и новый правитель Казани Сафа-Гирей лишился престола.

Хозяином раба Иоанна стал "тятка" хана сафа-Гирея (1510—1549) — князь Али-Шукур (Али-Шукир, Али-Шукуран). Судя по тому, что о нем не упоминает хорошо осведомленный автор "Казанской истории", Али-Шукур не был широко известен в Казани и не занимал видного положения в среде местной аристократии. Русские летописцы, внимательно следившие за событиями в Казани, отметили факт его гибели во время междоусобной борьбы 1531 г., в результате которой Сафа-Гирей был изгнан из города. Однако летописные сообщения об этом туманны: непонятно, погиб ли в схватке сам Али-Шукур или речь идет о гибели его сына[7]. В.Н.Татищев пояснял, что изгнание Сафа-Гирея осуществила промосковски настроенная казанская партия, выполнявшая распоряжение великого князя Василия III. Она побила "крымцев", в числе которых находился и Али-Шукур[8].

В "Житии" рассказывается о наличии в Казани "детей боярских великого князя", православного священника и русского кладбища. Эти сведения не расходятся с исторической действительностью. В Казани постоянно проживали представители великого князя Василия III, осуществлявшие связь не только с казанскими правителями, но и членами "московской партии". В городе находились лавки русских купцов. Ежег.но в Казань на ярмарки съезжались астраханские, среднеазиатские, армянские, сибирские купцы, производившие торговые операции на Гостином острове против устья реки Казанки.

В жанровом отношении анализируемое произведение относится к житию мартирологического типа, где объектом изображения являлась кончина мученика за христианскую веру. В мартирологах центральное место занимала тема смерти, которая рассматривалась не столько как факт физической гибели человека, сколько как явление религиозно-назидательного плана. Человек обладал правом выбора между жизнью и смертью, и это усиливало "героический ореол" агиографических героев, которые "предпочитали мученическую смерть жизни, купленной ценою отступничества"[9].

На жанровую специфику этого произведения оказала влияние и поэтика "чуда". Появление чудесного начала в "Житии Иоанна Казанского" связано не столько с иллюстрацией святости героя, сколько с сюжетной организацией произведения, в котором "чудом заме-

няется психологическая мотивировка поступков героя, особенно в период его нравственно-религиозного подвига"[10]. С типологической точки зрения чудесное в "Житии" следует рассматривать в контексте традиционных евангельских чудес перемещения в пространстве и воскрешения из мертвых. Возможно, на рассказ о чудесном воскрешении Иоанна повлияла мартирологическая "Повесть о Меркурии Смоленском", содержавшая сходные мотивы "усечения главы" святого и чудесного перемещения мертвого тела в земном пространстве[11].

"Житие Иоанна Казанского" прямо связано с волоцкой литературной школой, для которой характерны тяготение к камерной форме документально-агиографического рассказа, напоминающего летописную статью-некролог, поэтизация одного события из жизни героя, усиление дидактического начала и публицистической направленности произведения, элементы натурализма в описании иноческого подвига, страданий и казни святого[12]. Волоцкие агиографы (Досифей Топорков, Вассиан Кошка, Евфимий Турков и другие) активно обращались в своем литературном творчестве к жанру патерикового жития, где религиозно-назидательное содержание обретало форму занимательного, остросюжетного рассказа, которому, по словам А.С.Пушкина, была свойственна "прелесть простоты и вымысла".

"Житие Иоанна Казанского" было достаточно популярным в русской средневековой литературе: оно имело широкое рукописное бытование, было включено в Великие Минеи Четии митрополита Макария (Синодальный список), в Чудовские Минеи Четии (1600) и в Минеи Четии Германа Тулупова (1627–1632)[13].

Текст "Жития Иоанна Казанского" публикуется по рукописи Нифонта Кормилицына, хранящейся ныне в Отделе рукописей Государственной Публичной библиотеки имени М.Е.Салтыкова-Щедрина в Санкт-Петербурге (Q.XVII.64. Л. 254–254об.). Это древнейший из известных списков Жития, так как сборник Нифонта Кормилицына датируется 40–50-ми гг. XVI в., о чем свидетельствует анализ водяных знаков рукописи (типа Брике, № 2995 — 1524–1525 гг. и №№ 4967–4968 — 1526–1528 гг.). По нижним полям рукописи (лл. 2–7) идет запись, сделанная полууставом XVI в.: "А писал самъ архимандрит у Спаса на Крутицах, а обещался Христу сию книгу дати во Осифов монастырь. И как преставлюся, и Бога ради Иисуса Христа дали бы сию книгу во Осифов монастырь, чтоб мою грешную душу помянули и в синаник написали"[14]. Известно, что Нифонт Кормилицын был игуменом московского Ново-Спасского монастыря в 1543–1554 гг., что подтверждает датировку рукописи 40–50-ми гг. XVI в. При публикации текста соблюдались нормы современной пунктуации, титла раскрывались, буква "ять" заменялась на "е".

О СВЯТЕМ МУЧЕНИЦЕ ИВАНЕ, ИЖЕ ЗА ХРИСТА МУЧЕН ВО ГРАДЕ КАЗАНИ

В лето 7037 (1529) генваря 20 въ граде Казани у дятки у царева у Али-Шукуря-князя служа некий христианскаго городу пленник именем Иванъ, родом Нижнего Новаграда. И належащиа ради нужи от татаръ, чтобы отвръгся от Христа и был бы въ их вере, он же никакоже не отвръжеся, но и Магмета их прокля. Они же ласканиемъ и муками многыми прещаше, он же, яко твердый адамантъ, заплева лице их и веру ихъ прокля. Они же выведше его нага, руце ему опако суровым ременем завязаны крепце, и поставя его на усечение. Еще твердо великими дарми и честьми ласкаше ему, чтобы обрезался, он же проклиная их и безверники нарицая, а самъ именуя себе раба Иисус Христова Сына Божиа. Он же повеле главу ему усещщи, и усекоша главу ему мечемъ. Он же паде възнач, и толико держашеся глава малыми жилами съ десныа страны, а горло обоя и состави по костем пересечены. И еще все тело его изсече, и утробу навъсквозь пронзе противу сердца. Он же умре и лежаше с перваго часа дни и до нощи. А дни того мраз велик, и отаа под ним, около его на все страны по локоть. И в последний час дьни развезастая руце его. Он же единою рукою главу свою埃 вземъ, постави прямо, якоже подобно, а другою рукою тайныа уды закрывъ, и въставъ с места, и иде к детям боярским великого князя. И нощи тое повеле священнику вся дневная и причащалная отправити себе, а самъ седяше, и прощение ко всемъ велеумно отдавая, и себе грешна нарицая, и причастивъся божественных таанъ, и всю нощъ без сна пребывая. На утриа же въсходящу солнцу предасть душу свою в руце Господи, за негоже и пострада. Бысть же весь домъ, в немже преставися, исполненъ благоуханиа, яко всем дивитися. И положено тело его в Казани в месте сокровение, на лесе, на старомъ кладищи русском.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Послания Ивана Грозного. М.; Л., 1950. С. 47.

[2] См.: Дмитриева Р.П. Волоколамские четьи сборники XVI в. // ТОДРЛ. Т. XXVIII. Л., 1974. С. 221–222.

[3] ГПБ, Q. XVII. 64. Л. 99–105 об.

[4] См.: Кунцевич Г.З. Два рассказа о походах царя Ивана Васильевича Грозного на Казань в 1550 и 1552 гг. // Отчеты о заседаниях ОЛДП в 1897–1898 гг.— СПб., 1898.— Приложение. С. 23–35.

[5] См.: Словарь исторический о русских святых. М., 1990. С. 117.

[6] ПЛДР: Середина XVI в. М., 1985. С. 346.

[7] См.: ПСРЛ. Т. 13, Ч. 1. СПб., 1904. С. 57.

[8] См.: Татищев В.Н. история Российская. Т. 6. М., 1966. С. 130–131.

[9] Купреянова Е.Н., Макогоненко Г.П. Национальное своеобразие русской литературы. Л., 1976. С. 67.

[10] Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси. М., 1970. С. 72.

[11] См.: Слово о Меркурии Смоленском // ПЛДР: XIII в. М., 1981. С. 204–209.

[12] См.: Ольшевская Л.А. Вассиан Кошка — волоцкий агиограф XVI в. // Документальное и художественное в литературном произведении. Иваново, 1994. С. 133–148.

[13] См.: Барсуков Н.П. Источники русской агиографии. СПб., 1882. С. 243.

[14] Подробное описание рукописи приведено в книге "Послания Иосифа Волоцкого" (М.; Л., 1959. С. 101–107).

Р.В.Бахтурина

КОСМОГРАФИЯ РУССКОЙ РЕДАКЦИИ XVI в.

(источники и состав)

В Отделе рукописей Российской Государственной библиотеки в Музейном собрании хранится рукопись XVI в. Ф. 152 № 2 (М. 1114), датированная и получившая описание в составе Собрания рукописных книг И.Я.Лукашевича и Н.А.Маркевича, известных коллекционеров XIX в.[1] Было определено, что рукопись содержит перевод отдельных частей из IV–X книг четвертого издания "Хроники всего света" Мартина Бельского (Краков, 1564)[2]. 60 глав рукописи объединены в описании в шесть тематических разделов, не имеющих между собой непосредственной связи:

1. Предисловие и гл. 1 "Космографии" — описание Азии, Африки и Америки.
2. (гл. 2) Записки о московитских делах Сигизмунда Герберштейна.
3. (гл. 3–8) Описание Европы.
4. (гл. 9–10) История освободительных войн албанского народа под руководством Скандербега.
5. (гл. 11–57) Описание Европы (продолжение).
6. (гл. 58–60) Описание нового света.

Рукопись определена как "Хроника" Мартина Бельского.

Мартин Бельский (1495–1575) был польским писателем и историком. Одним из первых под влиянием идей Реформации он стал писать и публиковать свои сочинения не на латинском, а на польском языке, что сделало их доступными для широкого круга читателей. Он написал ряд сатирических произведений — "Беседа двух баранов", "Беседа новых пророков", "Сейм невест", политическую сатиру "Майский сон", нравоучительную "Комедию о Юстине и Констанции". Смолоду, "имея душу смелую и предприимчивую", М.Бельский служил в войске Яна Тарновского, участвовал в сражениях, находился при дворе краковского маршала и воеводы Петра Кмиты, где "увлекся идеей распространения полезных сведений и образования"[3].

Главным делом его жизни стала "Хроника всего света", над которой он работал многие годы, поселившись в принадлежавшей ему деревеньке. М.Бельский стремился представить во всей полноте не

только ход истории, но также дать описание всех известных к тому времени земель, обычаев и нравов населяющих эти земли народов. При этом он старался добросовестно указывать авторов, чьи сочинения он пересказывал или воспроизводил, хотя случались и отступления от этого правила. Исследователями отмечено использование М.Бельским хроник Науклера, Якопо Филиппо Фореста из Бергамо, Сильвия, Кариона, труды историков Ксенофонта, Орозия, Иосифа Флавия, Юстина, Прокопия Кесарийского, Сабеллико[4].

Над "Хроникой" М.Бельский работал до самой смерти, успел напечатать три (по некоторым данным — четыре) издания, а потом его работу продолжил его сын Иоахим, дополнивший "Хронику", описав в ней события, происходившие до 1586 г. В дополненном и переработанном виде "Хроника всего света" была издана в 1597 г.[5] (Kronika Polska Marcina Bielskiego. Nowo przez [I]oach. Bielskiego, syna iego, wydana, Kraków, w drukarni Jakuba Sibeneychera. 1597). В XVIII в. "Хроника" была опубликована в качестве первого тома четырехтомного собрания польских летописей (Zbior dzieiopisów polskich we czterech tomach zawarty. T. 1. Kronika Marcina Bielskiego. Niegdyś w Krakowe drukowana teraz z nowu z doprowadzeniem aż do Augusta III przedrukowana. Warszawa, societatis Jesu. 1767).

Первое польское издание "Хроники всего света", напечатанное в Кракове в 1551 г. было посвящено М.Бельским Сигизмунду II Августу. В послесловии к полному русскому переводу "Хроники" сообщается, что "Хроника" составлялась по заказу этого короля: "А писана книга сия Мартыномъ Бельскимъ сшляхтичемъ земли мазоветцкои, списывалъ ее с латынсково и с иныхъ языков с немецкихъ и с арапскихъ, и з греческихъ. на полскои языкъ по повелению гсдря своего Бжиею млстию короля полского и великого князя литовского руского, пруского, мазоветцкого, жемотцкого и иных гсдрствъ гсдря и дедича, Жигимонта Августа короля полского. а сведена та книга и писана с латынского языка и со многих иных языковъ на полскои язык мудрымъ правымъ преложением". (РНБ, F. IV. № 162. Л. 1344 об.).

Издание 1551 г., переведенное на русский язык составителем "Хронографа западнорусской редакции", стало известно русскому читателю в извлечении. Начинается первое издание "Космографией", за которой следует изложение библейской и древней истории, повествование о жизни Иисуса Христа и деяниях апостолов. Эта часть первого издания, по-видимому, не переводилась.

В составе "Хронографа западнорусской редакции" известны последующие разделы о смене императоров и пап, начиная с коронации Карла Великого и кончая избранием папы Юлия III. Вошли в "Хронограф" обзорные описания итальянских и немецких земель, Испании, татар и валахов, краткая глава "о царях турецких", краткие хроники "Угорского кролевства" и "Чесского кролевства". Из

"Хроники" Бельского заимствованы краткие сообщения о новых землях, открытых мореплавателями.

"Хронограф" переводился в Западной Руси, но язык перевода — русский, что было отмечено первым издателем этого памятника: "Итак, мы приходим к заключению, что составитель этого "Хронографа", великоросс по происхождению, жил или долгое время жил и работал на Западе России, где он хорошо познакомился с юго-западной литературой и вполне усвоил себе тамошние воззрения, вкусы и манеры"[6]. Как установлено исследователями, перевод польского издания 1551 г. был сделан не позднее 1555—1566 гг., времени составления Никоновской летописи, одним из источников которой был "Хронограф западнорусской редакции". В настоящее время известно 15 списков этого перевода в составе "Хронографа"[7]. В XVI и XVII вв. он был достаточно известен не только в Западной, но и в Московской Руси.

В 1554 г. Мартин Бельский вновь издал "Хронику", значительно дополнив ее и разделив на четыре крупных раздела, названных "книгами". Порядок изложения также был изменен — на первый план вынесены общие исторические разделы. Автор, предполагавший вначале написать космографию, отдал предпочтение историческому жанру. Дохристианская история составляет книгу первую (ll. 1—125) второго издания "Хроники", вторая книга (ll.126—181) — история христианского времени с главами "Рождение Христа", "Римские цезари после рождения Христа", "О Петре, апостолах и других учениках Христа", "О римских цезарях и папах". "Третьи книги хроники света: о космографии" (ll. 181—304). В третью книгу вошли новые разделы о славянских землях, об островах Британских, "о Галлии или Франции" и дано описание множества европейских областей и государств. Завершается эта книга разделами "О Венгерском королевстве", "О Чешском королевстве", "О польской хронике всему рыцарству польскому", "О Польском королевстве". Четвертая книга (ll. 305—324) издания 1554 г. названа автором "Новый свет" (Czwarte ksyęgi Nowy Swyac). В эту книгу вошли главы о морях, величайших горах, которые в первом издании были в составе "Космографии", этим рассказы о географических открытиях объединялись по тематике с космографией.

Русские переводы второго издания неизвестны. Хотя есть косвенные данные о существовании еще одного русского перевода польской хроники.

А.Попов в своем исследовании о хронографах русской редакции напомнил, что в описи Царского архива 1575—1584 гг. упоминается "перевод с летописца польского и перевод с космографии"[8]. "Думаю, что здесь нужно разуметь перевод "Хроники" Бельского и его Космографии,— заметил А.Попов[9]. А.И.Соболевский, соглашаясь с ним, предположил, что этот перевод мог быть сделан при митропо-

лите Афанасии (1565—1568)[10]. Предположение было сделано на основании данных, которые не упоминаются. Более убедительно обоснование Н.А.Казаковой. Она отметила, что в 217-м ящике Царского архива хранились вместе с переводом документы, составленные в 60-е годы XVI в., в частности "списки обиходу архиепископа казанского и архиепископа полотцкого". Они могли быть написаны после того, как в 1563 г. Полоцк стал русским городом. Следовательно, в это время и был сделан "перевод с летописца польского и перевод с космографии"[11].

Издание "Хроники" 1564 г. состоит уже из десяти книг: Книга первая (ll. 1—137) посвящена библейской и древней истории, Книга вторая (ll. 138—192) — исторические события от рождения Христа до 1544 г., Книга третья (ll. 193—239) — история Реформации, Книга четвертая — о турецких завоеваниях и о Скандербеге, Книга пятая (ll. 263—295) — космография, Книга шестая (ll. 296—317) — венгерская хроника, Книга седьмая (ll. 317—332) — чешская хроника, Книга восьмая (ll. 333—425) — польская хроника, Книга девятая (ll. 426—440) — о княжестве Московском, Книга десятая (ll. 440—462) — об открытии Нового света и других географических открытиях.

Появление новых книг в "Хронике всего света" связано с использованием новых источников. В третьей книге пересказывается монументальное сочинение немецкого политического деятеля и историка И.Слейдана, вышедшее в 1556 г. и посвященное Реформации (Commentari de statu religionis et reipublice Carolo guinto Caesze". Argentoratum). Выбор источника М.Бельским не был случайным. И.Слейдан, близко познакомившийся во время своей дипломатической деятельности с известными политическими и религиозными деятелями, использовавший документальные материалы, написал книгу, которая многократно переиздавалась и считалась до середины XIX в. важнейшим трудом по истории Реформации.

Эта часть "Хроники всего света" вошла во все русские переводы польского издания 1564 г. и обозначена как третья книга: "Книги третие. Краники света о раздвоении веры римскои для Мартыновои веры Лютера в немецкои земле. французскои. в аглинскои. в угорскои. и в италиянскои короткими словесы написалъ Янъ Шлеидан" (РГБ. Ф. 236. № 15. Л. 207).

Источником для четвертой книги послужила биография Скандербега, написанная его современником Мартином Барлетием (Barletius M. Historia de vita et gestis Scanderbegi Epirotarum principis. Roma [1508—1510]). Списки русского перевода польского текста содержат от 22 до 27 глав, начальная имеет заглавие "Зачало о турскихъ царех какъ почалися турские цари и о воине турские земли и о Скандербеке княжате [ал]банском" (БРАН, Арх. С. № 135. Ч. 2. Л. 154 об.). Эта книга "Хроники всего света" явилась источником

для "Повести о Скандербеге"[12], посвященной жизнеописанию национального героя албанского народа, возглавлявшего освободительную борьбу против завоевателей.

Пятую книгу своей "Хроники" М.Бельский написал на основе "Всеобщей космографии" базельского профессора Себастьяна Мюнстера[13] (Münster Sebastian. Cosmographia universalis. 1544), значительно сократив ее текст. Мюнстер разыскивал материал более 15 лет, собираясь представить всеохватывающее описание всего мира, не отделяя географические сведения от исторических. "Всеобщая космография" состояла из шести книг, содержала карты, некоторые из карт появились в этом издании впервые, например, карта европейской части России в четвертом томе, посвященном Северной и Восточной Европе[14].

Обширный труд Мюнстера получил всеобщее признание, постоянно дополнялся и переиздавался в XVI в. многократно, в начале XVII в. насчитывалось уже около 40 изданий. Большая часть "Всеобщей космографии" Мюнстера — это описание Европы, наиболее подробно рассказывается о Германии, что было естественно для немецкого ученого. По-видимому, он не располагал в большом объеме сведениями об Африке, Азии, об Америке, которую Мюнстер называет "Новый остров". Сокращая описание европейских стран, в том числе и описание Германии, М.Бельский расширил описание восточноевропейских стран, посвятив отдельные книги своей "Хроники" Венгерскому королевству, Чешскому королевству, Польскому королевству и Московскому княжеству.

Девятая книга — о Московском княжестве — "Хроники" М.Бельского в русском переводе имеет пространное название: "Родъ великихъ князеи московскихъ рускихъ: а по писанию Жигимонта Ерберсина от цысареи хрстианскихъ, которои трижды приезжалъ в посольстве к Москве и тотъ писал землю московскую вкратце по малои части потому что было ему взяти негде, а в полскихъ и в литовскихъ и в римскихъ и в греческихъ московская краника нигде не об(ъ)явилась, лише что немного мудрецы философи писали, онъ справя с темъ описалъ московскихъ государеи и землю ихъ, и з городы и с реками и с людми и съ обычаемъ московскимъ". (БРАН, Арх. С. № 135. Ч. 2. Л. 640).

Жигимонт Ерберсин — Сигизмунд Герберштейн. Барон Герберштейн, из старинного австрийского дворянского рода, получивший широкое образование и звание бакалавра в Венском университете, долгое время находился на дипломатической службе у императора Максимилиана. Дважды (в 1517 и 1526 гг.) по поручению императора посетил Россию с миротворческой целью — способствовать установлению мира между Польшей и Россией. Герберштейн знал славянские языки, был наблюдателен, знаком с русскими летописями, что позволило ему написать достоверную книгу о России, какой

он увидел ее в начале XVI в., об истории русского государства и нравах русских (Rerum Moscoviticarum Commentarii Sigismundi Liberi Baronis in Herberstain). Книга была опубликована в Вене (1549), в Базеле (1551, 1556), несколько раз переиздана при жизни автора. "Записки" Герберштейна на латинском (Антверпен, 1557, Базель 1567, 1571, 1574), немецком (Вена 1557, Базель 1563, 1567), итальянском (Венеция 1550, 1583), голландском, английском, чешском языках стали широко известны в Западной Европе. Пересказанная и воспроизведенная М.Бельским книга Герберштейна сохранялась во всех русских переводах "Хроники" — подобное описание "Московии" было новым не только для западного, но и для русского читателя. Известны рукописи, содержащие лишь "Записки о московитских делах"[15].

В десятой книге "Хроники всего света" Мартин Бельский дает описание новых земель, открытых во время морских экспедиций в конце XV — начале XVI в., в эпоху великих географических открытий. Путешествия великих мореплавателей описаны во "Всеобщей космографии" Себастьяна Мюнстера, использованной М.Бельским при написании пятой книги. Но по этому источнику М.Бельский лишь пересказал главу о путешествии Магеллана[16]. Составитель "Хроники" был хорошо знаком и с другим авторитетным изданием, откуда и сам Мюнстер заимствовал описание многих путешествий, для которого он написал предисловие и составил карту. Это сборник "Novus orbis regionum ac insularum veteribus incognitarum"[17], напечатанный в Базеле в 1532 г. книгоиздателем Иоганном Гервагеном. Сборник "Novus orbis..." был составлен Иоганном Гуттихом при участии другого немецкого автора Симона Гринеуса. Издание этого труда было заметным культурным явлением периода Реформации. В Базеле он издавался трижды — в 1532, 1537 и 1555 гг., кроме того, известны и другие его издания.

Десятая книга "Хроники" состоит из девяти глав. Магеллану посвящена пятая глава. Остальные восемь глав, написанных по материалам сборника "Novus orbis" посвящены трем экспедициям Колумба, экспедициям мореплавателей, начинавших вместе с Колумбом,— Педро Алонсо Ниньо, Винсента Яньеса Пинсона, а также четырем походам Америго Веспуччи. Другие путешествия, описанные в "Хронике" — португальская экспедиция под предводительством Альфонса д'Альбукерка к Малакке для ее завоевания, морское плавание португальцев в Индию, путешествие к берегам Западной Африки венецианского купца Альвизе де Кадамосто.

На основании русского перевода непросто установить истинные имена всех путешественников, как это было сделано Н.А.Казаковой, тонким и вдумчивым исследователем, подробно проанализировавшей содержание русского перевода десятой книги "Хроники всего света" и рассказавшей обо всех упомянутых экспедициях[18].

Полный перевод "Хроники всего света" на русский язык доступен для изучения лишь в списках XVII и XVIII вв. В частности, наиболее полное исследование этого перевода как памятника XVI в., принадлежащее Н.А.Казаковой, было проведено по спискам XVII в.: ГИМ, Синодальное собрание № 113; РНБ, F. IV. № 162, 1670 г.; в особенности БРАН, Архангельское собрание № 135, части 1, 2, 1698 г. А.И.Соболевский называет русским также список Румянцевского музея № 2409, XVII в. (ныне РГБ. Ф. 236. № 15), принадлежавший ранее Андрею Попову, который ошибочно считал список западнорусским. Этот список не был закончен, завершающая его польская хроника оборвана на полуфразе "...и потом король Владислав послал послов своихъ на [...] укрепляючи литву с полскими и послали с ними до...". Недостает окончания и в списке XVII в. Толстовского собрания (РНБ. Толст. отд. I. № 206). Синодальный список № 113 хорошей сохранности, иллюстрирован вклеенными гравюрами, которые были вырезаны из польского издания. Рукопись принадлежала патриарху Никону и была передана им в Воскресенский Новоиерусалимский монастырь. Предполагалось иллюстрировать и список 1670 г., где оставлены пустые места для рисунков. По мнению Н.А.Казаковой, этот список, как и список из Архангельского собрания № 135, также восходит к патриаршей кафедре.

Полных списков русского перевода "Хроники" М.Бельского, датированных XVI в., не было выявлено.

Издание 1564 г. было полностью переведено на русский язык без изменений и сокращений, в той последовательности, в какой книги следуют друг за другом. Этот перевод большого объема неоднократно переписывался и полностью сохранился в трех списках: ГИМ, Синодальное собрание № 113 (начало XVII в.)[19]; РНБ, F. IV. № 162 (1670 г.); БРАН, Архангельское собрание № 135 в двух томах (1698 г.).

Архангельский список и рукопись РНБ № 162 имеют обстоятельные записи с указанием времени перевода. Указано, что перевод был сделан в 1584 году. В записи Архангельского списка "от библиотеки архиерейския холмогорския", написанного "повелением преосвященнаго Афанасия архиепископа холмогорского и важского", сообщается, что "написася книга сия ... со книги патриарша дому казначея, во блаженномъ успении монаха Паисиа Сиискаго, древнихъ преводниковъ самый просторечивый преводъ с полска языка на руский простый глаголъ". (Арх. С. № 135. Ч. 1. Л. 4; Ч. 2. Л. 5). "Переведена с полского языка на российский на Москве лета зчв го [7092, т.е. 1584 года]. (Арх. С. № 135. Ч. 1. Л. 5). В этой же записи содержится упоминание о польском оригинале: "Прежде написана на полский языкъ Мартиномъ Белскимъ. по повелению Жигмонта короля полского, а в полскихъ числехъ в лето от нарождения

бж҃ия слова ҂афпд [1584], иаинуариа въ е҃ [5] дн҃ь". Писец явно не понял, к чему относятся "польские числа" или неудачно переместил эту часть записи, сделанной ранее.

В рукописи РНБ № 162 упомянутый фрагмент не вызывает сомнений, зато появляются другие вопросы, связанные с содержанием записи: "А сия книга списана с полского языка на рускои языкъ по повелению Жигимонта короля полского, а переводилъ ее сшляхтичъ великого княжества литовского и сковировалъ [слово написано по стертому другим почерком] Амброжеи Брежевскии на честь и на хвалу Гс҃ду Бг҃у а на науку и на поучение руским людем. списана сия книга в црьствующемъ граде Москве в лето ҂зч҃в г [7092, т.е. 1584] году а в полских числехъ в лето от нарождения Бж҃ия въ ҂афп҃в [1584] г генваря въ е҃ [5]. (РНБ № 162. Л. 1345 об).

Если в первой записи Жигмонт упоминается как заказчик польской "Хроники", то во второй записи он заказчик перевода 1584 г. с польского языка на русский язык, хотя его в 1584 г. уже не было в живых.

Вслед за А.И.Соболевским принято считать, что "перевод на великорусское наречие сделан в Москве с западнорусского перевода, который был исполнен по повелению короля Сигизмунда Августа (а он умер в 1572 г.) Амброжеем Брежевским[20], т.е. отдается предпочтение второй, более сомнительной из двух противоречивых записей.

Сохранившиеся переводы "Хроники" на белорусский и украинский языки не являются иноязычными оригиналами русского перевода. Западноукраинская хронографическая компиляция (рукопись Библиотеки им. Чарторыйских в Кракове — 1273.1), исследованная Я.Н.Щаповым и Ю.А.Лимоновым[21], отличается по объему и составу, хотя в основе ее, по мнению исследователей, также лежит перевод на украинский язык польского издания 1564 г.

В рукописи РНБ F. IV. № 688 под названием "Летописецъ то есть кроника з розных многих досведчоных авторов и историков дитлектом руским есть зложона" представлен перевод польского издания "Хроники" 1554 г. — не третьего, а второго, более краткого издания[22].

Существовал ли полный западнорусский перевод "Хроники", выполненный шляхтичем великого княжества Литовского Амброжеем Брежевским или следует считать достоверной запись Архангельского списка о том, что московский перевод был сделан с польского языка? Во всяком случае долгожданное окончание огромной по объему работы переводчика или переводчиков в Москве отмечено в обеих записях — пятое января 1584 г. Ранний из списков (ГИМ, Син. № 113) украшен многочисленными вклеенными гравюрами, вырезанными из польского издания 1564 г., которым располагали мастера, создававшие эту книгу, и которое не смогли найти последующие

переписчики, предполагавшие повторить оформление книги. Синодальный список примечателен и тем, что он принадлежал патриарху Никону и лишь впоследствии был передан им в Воскресенский Новоиерусалимский монастырь. Список этот написан московской скорописью, язык с южнорусскими особенностями, но без лексических западноруссизмов, как "Хронограф западнорусской редакции", что косвенно позволяет отклонить западнорусский оригинал. Эти наблюдения подтверждают предположение Н.А.Казаковой: "Думается, что перевод "Хроники всего света" был обусловлен в первую очередь практическими политическими потребностями официальных кругов Москвы: в связи с Ливонской войной и усложнением дипломатических сношений русского правительства со странами Запада возникла потребность в книге, которая давала бы о нем систематические, как исторические, так и географические знания. Именно такой книгой был труд Мартина Бельского, неоднократно издававшийся в соседней Польше и написанный на родственном русскому польском языке. Весьма возможно, что перевод "Хроники всего света" был осуществлен по заданию русского правительства. В пользу этого предположения говорят наличие в 60-х гг. XVI в. экземпляра "Хроники" в Царском архиве и затребование его царем"[23]. Если "Хронику" переводили в Посольском приказе, то среди переводчиков с польского языка, конечно, могли быть выходцы с Западной Руси, может быть, и Амброжей Брежевский. Во всяком случае, переписчики книги, имевшие под рукой бумагу, судя по филиграням привезенную из Великого княжества Литовского, и сохранявшие на письме фонетические особенности, не свойственные московской речи, писали по-русски, не западнорусской, а московской скорописью. При переводе с западнорусского текста можно было бы ожидать большее количество лексических заимствований.

Полный русский перевод "Хроники всего света", ранний список которого — Синодальный, переписывался в XVII в. не менее четырех раз (от четвертого списка, с которого списаны два тома Арх. С. № 135, сохранился лишь первый том — БРАН, Архангельское собрание, Д. № 422).

Но "Хроника" использовалась также при составлении новых редакций Русского хронографа, в частности, редакции Хронографа 1617 г. А.Попов обратил внимание на то, что составитель этой редакции, "пользуясь Хроникой Мартина Бельского по ее русскому переводу, называет свой источник разно: то "Гранограф Полской и латынской" (гл. 8), то "Кроника Польская и латинская" (гл. 115), или наконец, "Большая Козмография" (гл. 50). На последнее название — "Большая Козмография" — следует обратить особенное внимание: на основании этого указания легко предположить и. действительно предполагалось, что собирателю редакции была известна

какая-то Космография. По сличению же Хронографа с Хроникою М.Бельского оказывается, что все статьи, отмеченные заметкою: "изъ болшей Козмографии" или "изъ болшеи Козмографии, а не Граннографии" взяты из того же Мартина Бельского, т.е. из той части его Хроники, которая называется Космографиею"[24]. А.Попов специально отмечает то обстоятельство, что составителю упомянутой редакции Хронографа еще не были известны другие космографии, которыми, по его наблюдению, пользовались составители более поздних редакций, "а была известна одна только Космография Мартина Бельского, как часть его Всемирной Хроники"[25].

Но почему тогда составитель, работавший в начале XVII в., противопоставляет Космографию "Граннографии"? Может быть, существовал отдельный перевод Космографии, т.е. лишь части большого труда того же польского автора? Достаточно вспомнить, что по описи в Царском архиве в 217 ящике находились две книги: "перевод с летописца полского и перевод с космографии".

Еще А.И.Соболевским было указано на отдельный перевод Космографии, "сделанный прямо с польского, очень близко к оригиналу", в списке конца XVII — начала XVIII в. (РНБ. F. IV. № 158). Но Соболевский не увидел в этой рукописи книгу самостоятельного содержания: "из второго великорусского перевода[26] до нас дошла целиком лишь пятая книга, с заглавием "Книга именуемая Козмография, размерение и росписание всеа земли против слопневъ и знаменъ въ кругахъ небесныхъ"[27]. Знакомство с этой рукописью, содержащей третий по счету русский перевод, позволяет считать этот список конца XVII — начала XVIII в. современным самому переводу, с лексикой этого времени. И в названии рукописи "Книга именуемая Козмография" отсутствует порядковый номер книги, как это было бы в полном переводе "Хроники". По-видимому, самостоятельное значение Космографии определялось прежде всего большой основательностью использованных ее автором источников, в частности, "Космографии" С.Мюнстера, которая в XVI–XVII вв. на русский язык не переводилась. Описание почти всех стран и крупных городов Европы отличает "Космографию" М.Бельского от аналогичных фрагментарных сочинений, которых в XVII в. появилось уже множество. Их содержание — описание земель, народов, любопытных нравов.

Таково же содержание рукописи XVI в. из Музейного собрания Российской Государственной библиотеки Ф. 152 № 2 (М. 1114), определенной как "Хроника" Мартина Бельского, т.к. она не имеет названия — начальный лист отсутствует. Но, сопоставив содержание этой рукописи с полным переводом "Хроники всего света", можно заключить, что перевод отдельных частей из IV–X книг польского издания 1564 г. не был случайным и хаотичным. На

основе Космографии, т. е. пятой книги "Хроники", сокращая одни разделы, расширяя другие, добавляя новые, не входившие ранее в состав пятой книги, составитель создал новую, русскую редакцию космографии. Попытки создания русской космографии отражены в рукописях XVI и XVII в. Наиболее известная из них "Космография в 76 глав" — русская компиляция "Космографии" Г.Меркатора и "Хроники всего света" М.Бельского[28], автор которой использовал и Космографию русской редакции XVI в. (единственный список: РГБ. Ф. 152 № 2), где впервые дан очерк четырех, а не трех стран света.

Рукопись РГБ. Ф. 152 № 2 содержит 60 глав. Объем глав очень неравномерный — от нескольких строк до 30—40 листов. При том, что названия глав "Хроники", как правило, сохраняются, их порядковый номер во внимание не принимается. Составитель стремился из готовых фрагментов создать новый обзор, подчиненный иной композиции, чем авторский план пятой книги "Хроники". Дополняя пятую книгу главами из других книг, составитель одновременно сокращал ее за счет пропуска тех глав, которые считал менее значимыми или нарушавшими новую композицию.

Наиболее заметный пропуск, сопровождавшийся дополнением из десятой книги — осутствие тринадцати глав, посвященных греческим и средиземноморским землям и островам, открывавшим в "Хронике" описание Европы — "третьей части света": "О Пелепонезусе... о большой части Грецыи", "О Ахаи о широкои земле в Грецыи", "О Аркадии ахаиской земли", "О Македонии", "О Крицком острове", "О Албании" и других.

Вместо всех этих глав сразу за описанием "третьей части света Еуропии" следует сообщение о "четвертой части света Аммерике" и рассказы о походах "Аммерикуса Веспуцыя воеводы", перенесенные из десятой книги "Хроники". Это очень значимое для XVI в. изменение не только композиции, но и всей концепции книги, т.к. М.Бельский, в соответствии с традицией и текстом Мюнстера пишет о трех частях света, сообщая уже в первой главе (русский переводчик в точности следует польскому тексту): "Вся земля есть разделена на три части: Первая часть Азйею прозывается, вторая часть Афрйка прозывается, третья часть Европйя". Не позволив себе изменить текст М.Бельского, составитель русской редакции изменил его устаревшую концепцию о трех частях света. Походы Америго Веспуччи выделены как наиболее важные, связанные с открытием новой части света от наименования которой он будто бы получил свое имя: "Аммерйкус прозван имянем от великого острова Аммерика а тот остров мочно прозват за четвертую часть света а нашол тот остров Оммерикус Весьпуцыя. А был послан Аммерикус в одном месте с Кристофом Колюмбусом от короля Фердинанда ишпанского

на осмотрение новые земли и коли узнал он тое дорогу людчи Колюмбуса и потом он сам ходил четыржи за море...". В действительности, за Новым светом утвердилось имя мореплавателя. В Космографии русской редакции, как и в "Хронике всего света" Новый свет называется Америкой. Между тем во "Всеобщей космографии" Себастьяна Мюнстера (Cosmographia universalis. 1544) Америка называется еще просто Новым островом[29]. Это название встречается и в тексте Космографии русской редакции. Лишь в 1570 г. в космографии Абрахама Ортелиуса "Зрелище земного мира" (Theatrum orbis terrarum. 1570)[30] были представлены карты мира четырех континентов и отдельные карты разных стран Европы, Африки, Азии и Америки. Русский перевод текста космографии, точнее комментариев к картам, А.Ортелиуса "Орбисъ террарумъ, еже речется весь свет и земля" представлен несколькими списками XVII в. (но без карт) — РГБ, Унд. № 705, ГИМ Чуд. № 347. По-видимому, составитель русской редакции был знаком с новыми изданиями или с их переводом на польский и сумел отразить в своей книге достижения века.

Состав Космографии русской редакции XVI в. обнаруживает тщательную работу составителя по созданию книги, подчиненной общему замыслу. Пополнившие ее главы, отобранные из разных книг "Хроники", получили общую нумерацию. При сохранении всех названий глав многие из них утратили нумерацию, стали частью более крупных разделов.

В первую главу вошло 29 статей, посвященных Азии, 8 статей об Африке, 5 статей об Америке и одна общая статья "О третией части света Еуропия". Каждая из статей в "Хронике" является главой. В новой космографии первая глава — общая, отвечающая потребности увидеть мир по-новому, сохранив восприятие его целостности.

Большую часть пятой книги своей "Хроники" М.Бельский посвятил описанию Европы, следуя в этом своему образцу — "Всеобщей космографии" С.Мюнстера. Повествование о царствах, городах, островах, землях Азии и Африки ограничивается теми статьями, которые вошли во вводную часть. Все остальное — описание различных земель и государств Европы. Но если в пятой книге это описание начинается с Греции, то в Космографии русской редакции — с Московской Руси, рассказ о которой составляет содержание обширной второй главы, состоящей из пятидесяти статей, каждая из которых может быть посвящена отдельному городу: Владимиру, Нижнему Новгороду, Туле, Мценску, Чернигову, Дмитрову, Смоленску, Дорогобужу, Можайску, Белгороду, Ржеву, Волоколамску, Великим Лукам, Торопцу, Торжку, Пскову, Дмитрову, Угличу, Переяславлю, Ростову, Ярославлю, Вологде, Устюгу, Вятке. Несколько статей посвящены бывшим удельным княжествам и окра-

инным землям: княжеству Рязанскому, Северскому, Тверскому, Мордовской земле, Угорской стране, черемисам, мордве. В виде отдельных статей представлены рассказы о реках и озерах: о Доне, о Сейме, о Двине, о Ловати, о Белом озере.

Русское государство отображено в нашей космографии с такой подробностью на основании книги Сигизмунда Герберштейна, составлявшей содержание девятой книги "Хроники" и перенесенной из нее без изменений. Лишь главы о Литве о Ливонской земле сохранили самостоятельность и отдельную нумерацию. Они составили третью и четвертую главу новой космографии. Зато последующую главу девятой книги — о татарах — составитель перенес в завершающую часть описания Европы.

Еще одно крупное включение, прерывающее обзор европейских государств — рассказ о турках и о Скандербеге, составляющий в польском издании 1564 г. четвертую книгу. Он разделен на две неравные части: первая часть, глава девятая,— о "турских царях", вторая часть, состоящая из 26 статей, это глава десятая — о "Скандарберге", албанском князе, о его жизни и борьбе с турками.

Включение исторического повествования в космографию не разрушало рамок этого жанра и вполне соответствовало научным представлениям того времени. В космографиях присутствовало единство времени и пространства, дававшее общий взгляд на близкие и дальние страны, цельный и живой образ мира. Так, "Всеобщая космография" С.Мюнстера содержала сведения по географии и физике, истории и филологии, предания и сказки. Кроме карт эту книгу иллюстрировали различные эмблемы, портреты, изображения разнообразных редкостей.

Создатели космографий были не только образованными, но и всемерно одаренными людьми. А.Ортелий — рисовальщик, гравер, раскрасчик и издатель карт. Издав в 1570 г. собрание карт, на оборотной стороне этих карт он напечатал исторические и географические пояснения к ним. Так что "Космография" Ортелия — это не что иное, как его комментарий к картам, но она была переведена и ценилась как самостоятельное сочинение, вписавшееся в этот жанр.

Известны многие русские списки "Космографии" Г.Меркатора которую в 1637 г. перевел Лыков Богдан, переводчик Посольского приказа, "с товарищем Иваном Дорном". Крупнейший нидерландский географ, сочинитель "славной в XVI в., Космографии" был также хорошим гравером, мастером, изготовлявшим измерительные и астрономические приборы и глобусы. На титульном листе его собрания карт изображен античный гигант Атлас, держащий на плечах земную сферу. Этот художественный образ нашел отражение и в названии издания — "Atlas sive cosmographicae meditationes de

fabrica mundi et fabricati figura", а затем метафорическое название было принято и другими издателями.

Науки и искусства в XVI в. не были отделены друг от друга, не имели четких контуров, допускали взаимопроникновение и обогащались этим. Поэтому в космографиях исторические сведения очень часто дополняют рассказы о городах и землях, а повествуя о государствах, автор не мог умолчать об исторических лицах — их деятельность вписывалась в образ страны.

Турецкие владения в русской космографии не просто перечислены, а показано, как расширялась держава этих грозных завоевателей присоединением и подчинением земель на Балканах, в Юго-Восточной и Центральной Европе. На Средиземном море турки угрожали владениям Венеции и Испании. В 1582 г. русские послы посетили императора и римского папу, в их статейном списке сообщается, что две трети Венгерской земли находятся под властью султана, а с остальной ее части и с Чешского королевства император платит султану ежегодную дань[31]. Но и для русских турки были небезопасны. В 1569 г. сын турецкого падишаха Селим посылал турецкое войско, объединившееся с крымскими татарами, на завоевание Астрахани, и это, конечно, было памятно. Не было забыто и сожжение Москвы в 1571 г. союзником турков Девлет-Гиреем, предводительствовавшим крымской Ордой, когда по свидетельствам современников погибло до 80 000 жителей. Успешное сопротивление завоевателям, оказанное Скандербегом, возвышало маленький народ Албании и было поучительным для других народов. Множество глав четвертой книги "Хроники" было объединено в одну десятую главу, посвященную в целом Албании, что соответствовало плану космографии, а не исторического сочинения.

В соответствии с этим планом вслед за Албанией следуют главы, посвященные балканским землям: Боснии, Хорватии, Эпиру — греческой области на Балканском полуострове, итальянскому герцогству Модена, Сицилии, с соблюдением порядка глав в пятой книге "Хроники всего света". При этом составитель, по-видимому, имея в виду общий замысел своей книги, исключает некоторые главы. Так после главы "О Сицилии" исключены три главы ("О британских островах", "О Новом острове", "О лесе английском именем Каледония"). Сокращения бывают связаны и с пространностью некоторых обзоров. Так из шести глав об Испании осталось две: "О Ишпанской земли", "Обычеи есть ишпанскихъ людеи"; в разделе о Баварии сокращены главы о возникновении христианской веры в Баварии и о баварских городах. При том, что немецким землям посвящено много статей, общая статья "О земляхъ немецкихъ" исключена; после статьи о Гренландии исключена статья "О рыбах и о диве морскомъ".

Сокращая "Космографию" Бельского, составитель однако стремился к тому, чтобы обзор Европы был достаточно полным. Поэтому он включил тексты из шестой, седьмой и восьмой книг о Венгрии, Чехии, Польше, о "Венецейском государстве". Это начальные главы разделов, наиболее общего содержания. После избранной главы "О Угорском королевстве" в шестой книге "Хроники" еще 43 главы, из которых отобрана лишь глава о Венеции. Из седьмой книги, содержащей 49 глав, в новую редакцию космографии вошли две: "О Ческом королевстве", "Об обычеех ческих". Из восьмой книги (о Польше), кроме начальной главы "О Польском королевстве" составитель отобрал как интересные для русского читателя главы о Галиции и Литве. Причем глава "О Литве и о литовских городах и реках" вписана в космографию повторно — в первый раз ее значимость отмечена тем, что порядковый номер этой главы — третий. Космография составлялась во время Ливонской войны, длившейся четверть века, и это нашло свое отражение в тексте, так же, как международные события, в частности поражение чешско-венгерского войска в битве с турками при Мохаче, после которого Венгрия и Чехия перестали существовать как самостоятельные государства и, по мнению русского составителя, их описание можно было приравнять к сообщениям о городах и маленьких княжествах.

Перемещение текста "Хроники" коснулось также упомянутой выше главы "О татарах", которую составитель не оставил в начале, после третьей и четвертой глав о Литве и о Ливонской земле, но перенес в завершение обзора стран и народов Европы. Причем в ее заглавии, выделенном киноварью, отмечено, что она содержит размышления о народе, столкновение с которым имело множество последствий для народа русского — "О татарех и о татарском народе по филасовскои отписи и всех мудрецов на свете".

Но составитель не счел на этом завершенным свой план космографии. Так же, как общее обозрение частей света завершается тем, что названа новая, четвертая часть света — Америка, так и космография завершается текстами о Новом свете и новооткрытых землях. Открытие новых торговых путей и новых стран продолжалось в XVI и в XVII вв. Это были морские экспедиции англичан, например, Дрейка в 1577—1580 гг., голландские экспедиции в XVII в., сухопутные экспедиции русских землепроходцев, поход Ермака (1581—1584 гг.), который состоялся как раз в те же годы, когда предположительно составлялась и переписывалась Космография русской редакции XVI в.

Поэтому убедительно завершение русской редакции Космографии главой об открытии неведомых стран, "мест новых, о которых философы и мудрецы не описали же и в своих книгах".

В заключение, сопоставив содержание разных изданий "Хроники всего света" М.Бельского и его русских переводов, в особенности перевода, сохранившегося в рукописи XVI в. РГБ. Ф. 152 № 2[32], хотим напомнить мнение А.Попова, считавшего что в описи Царского архива упоминается перевод "Космографии" М.Бельского. Эта космография (5-я книга "Хроники") имела, несомненно, самостоятельную ценность, но ее переводы XVI в. неизвестны, а новая русская редакция космографии содержавшая обширную информацию о самых разных странах, совпадает по языку с переводом 1584-го г. Рукопись того же времени (филигрань — одноручный кувшинчик двух видов, один из которых с литерами VD, Heawood, № 3548, 1570 г.). Книга включает в себя только "Космографию" М.Бельского, дополненную главами его "Хроники", поэтому с достаточной уверенностью можно предположить, что именно она упоминается в описи Царского архива. По-видимому, ее использовали и при составлении Хронографа редакции 1617 г. и называли "Большая Козмография".

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Собрание И.Я.Лукашевича и Н.А.Маркевича. Описание составил Я.Н.Щапов. Под редакцией И.М.Кудрявцева. М., 1959. С. 17.

[2] Издание 1564 г. большинством исследователей считается третьим в соответствии с авторитетной польской библиографией (Estreicher K. Bibliografia polska. Kraków, 1899. T. 13), но некоторые называют издание 1564 г. четвертым, следуя, по-видимому, указанию другой польской библиографии (Finkel Ludwik. Bibliografia historii polskiey. Warszawa. 1955. W. 1. № 7151. S. 412).

[3] Dykcyonarz biograficzny powszechny czyli Krótkie wspomienia żywotów ludzi wsławionych cnotą, mądrością, przemysłem, wynalazkami, błądami od początku świata do najnowszych czasów. Warszawa, 1851. C. 149.

[4] Казакова Н.А. Западная Европа в русской письменности XV–XVI вв. Из истории международных культурных связей России. Под редакцией академика Д.С.Лихачева. Л., 1980. С. 232.

[5] Encyklopedia powszechna PWN. Warszawa, 1973. T. 1. C. 275.

[6] Розанов С.П. Хронограф западнорусской редакции. К вопросу об его издании.— Летопись занятий Археографической комиссии за 1912 г. 1913. С. 6.

[7] Творогов О.В. Хронограф Русский.— Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Часть 2. Л., 1989. С. 502.

[8] Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедицией АН. Т. 1. С. 353. Описи Царского архива XVI в. и архива Посольского приказа 1614 года. Под редакцией С.О.Шмидта. М., 1960. С. 124.

[9] Попов А. Обзор хронографов русской редакции. М., 1868 г. С. 95.

[10] Соболевский А.И. Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв.— Сборник ОРЯС. СПб., 1903. Т. 74. С. 54.

[11] Казакова Н.А. Западная Европа в русской письменности XV–XVI вв. С. 235.

[12] Повесть о Скандербеге. Издание подготовили Н.Н.Розов, Н.А.Чистякова. М., Л., 1957.

[13] Chrzanowski J. Marcin Bielski. Studium literackie. Warszawa. 1906. S. 66.

[14] Борисовская Н. Старинные гравированные карты и планы XV–XVIII вв. М., 1992. С. 10.

[15] РГБ. Ф. 152. № 3 (М. 1128).

[16] Chrzanowski J. Marcin Bielski. S. 121–122.

[17] Ср. в первом русском переводе: "Лета отъ Рожества Христова 1492-го Емануелъ кроль Португальский посылалъ дву человекъ ученыхъ въ звездномъ хожении на великое море окиян, наготовивъ имъ в окруты запасовъ на 3 лета: единого послалъ на всходъ солнца, а другаго на западъ, иже изобретоша многи островы и в нихъ люди дивны, такоже и звери и птицы еже назвали Новый Светъ, о нем же пишет в книгах Ноуоусъ Орбисъ" (Хронограф западнорусской редакции. Л. 295 об. — ПСРЛ . Пг., 1914. Т. 22).

[18] Казакова Н.А. Западная Европа в русской письменности XV–XVI вв. С. 246–257.

[19] В "Словаре книжников и книжности Древней Руси" (Вып. 2. Ч. 2. С. 497) список датирован серединой XVII в., но по филиграням рукопись может быть датирована началом века: колесо с шестью спицами (Лихачев Н.И. Палеографическое значение бумажных водяных знаков. Ч. II. СПб., 1899. С. 207); кувшинчик с одной ручкой и литерами ДМ (Лихачев № 630, ср.: Тромонин № 809, **1589 г.**); польский герб "Топор" (Лихачев, № 3302, **1581 г.**, ср.: Тромонин № 396, **1581 г.**, № 493, 540, 579, 695, **1595 г.**, Лауцявичус № 1634, **1581 г.**); герб (Лауцявичус Э. Бумага в Литве в XV–XVIII вв.— Laucevičius E.Popierius Lietuvoje XV–XVIII a. V., 1967, № 1802, **1582 г.**); герб "Остоя" (Ostoja, Лауцявичус № 2535, **1600 г.**, № 2537, **1611 г.**, № 2538, **1618 г. 1619 г.** ср.: Тромонин № 1728, **1600 г.**).

[20] Соболевский А.И. Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв. С. 53–54; Казакова Н.А. Полные списки русского перевода "Хроники всего света" Марцина Бельского. Археографический ежегодник за 1980 год. М., 1981. С. 93.

[21] Щапов Я.Н., Лимонов Ю.А. История Руси в западноукраинской хронографической компиляции XVI в. — Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1975. М., 1976.

[22] Пташицкий С. Западнорусские переводы Хроник Бельского и Стрыйковского.— Новый сборник статей по славяноведению. СПб., 1905.

[23] Казакова Н.А. Западная Европа в русской письменности XV–XVI вв. С. 253.

[24] Попов А. Обзор хронографов русской редакции. М., 1869. С. 95.

[25] Там же.

[26] А.И.Соболевский не разделял переводы в составе "Хронографа западнорусской редакции" и полного перевода "Хроники"

[27] Соболевский А.И. Переводная литература... С. 54–55.

[28] Временник Московского Общества истории и древностей российских. Кн. XVI.; Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в Хронографы русской редакции. Собрал и издал Андрей Попов. (Приложение к Обзору Хронографов русской редакции). М., 1869. С. 508.

[29] Борисовская Н. Старинные гравированные карты и планы XV–XVIII вв. С. 10.

[30] А.И.Соболевский, по-видимому, ошибочно указывает более поздний год первого издания — 1571 (Переводная литература... С. 58).

[31] Памятники дипломатических сношений Древней Руси с державами иностранными. СПб., 1851. Т. 1. Стлб. 888.

[32] Этой рукописи посвящено исследование А.А.Зализняка "Глагольная акцентуация в южновеликорусской рукописи XVI в." (в кн.: Славянское и балканское языкознание. Проблемы морфонологии. М. 1981. С. 89–174). Нельзя не отменить, что южновеликорусские особенности языка сочетаются в рукописи с московским письмом и свойственными московским рукописям приемами оформления начала глав, что определенно указывает на место ее написания.

В.Г.Брюсова

ИКОНА "СОФИЯ ПРЕМУДРОСТЬ БОЖИЯ" НОВГОРОДСКОГО ПЕРЕВОДА И "СЛОВО О ПРЕМУДРОСТИ"



Среди произведений древнерусского искусства иконографии отечественного происхождения особое место принадлежит иконе "София Премудрость божия" так называемого новгородского перевода. По справедливому замечанию А.Н.Грабара, ни один иконографический сюжет не связан так тесно с религиозной историей России, как "София Премудрость божия",— начиная с XVI в. и до наших дней она является темой, испытывающей проницательность комментаторов[1].

В центре иконы восседает на престоле, на фоне круглой славы, огнезрачная крылатая дева — София, облаченная в далматик, с короной на голове; в руках ее — свиток и жезл — кадуцей. У трона — семь ножек, символизирующих семь столпов храма Премудрости, согласно IX притчи Соломона. По сторонам стоят: слева Богоматерь, держащая диск с Христом Еммануилом, справа — Предтеча с развернутым свитком, с надписью "Се агнец божий...". Над головою Софии — поясная фигура Христа с благословляющими простертыми руками. Вверху композицию охватывает свиток неба с уготованным престолом, поддерживаемый ангелами.

Вопросу истолкования иконы и изъяснения ее иконографии посвящено немало исследований, история изучения темы представляет несомненный интерес ввиду разнообразия заключенных в нем аспектов: иконографического, религиозно-философского и исторического[2]. Наряду с этим, остаются необъясненными некоторые существенные вопросы трактовки иконографии и ее происхождения. Что такое,

или, вернее,— кто такая София — дева или ангел? Богословское определение Премудрости — Второе лицо Троицы, Слово божие, Иисус Христос. Если так, каким образом оказывается, что Христос благословляет сам себя в облике Премудрости-девы и в образе Еммануила в медальоне на груди Богоматери?

Мы встретимся с известными трудностями ввиду того, что иконография "Софии" знает ряд изображений Премудрости — не только в образе Христа, но и Богоматери, девы, Эммануила. Имеется также ряд литературных толкований "Софии Премудрости божией" — едва ли не на каждый иконографический вариант.

В отношении сюжетно-тематических композиций следует заметить, что не всегда тот или иной сюжет в стенописи или в иконе является продуктом богословских построений. "Там, где думали видеть открытые разом схемы,— отмечает Н.П.Кондаков,— на самом деле был длительный путь исканий и проходил сложный исторический процесс"[3]. Первоначальный вариант того или иного иконографического перевода, претерпевает позднее изменения преимущественно в сторону обрастания новыми деталями и подробностями.

Весьма нередко сложение иконографии шло по пути, который называли исторической археологией христианского искусства. В литературе отмечалась зависимость сложения отдельных композиций в иконописи от стенных росписей[4], и это явление наблюдается постоянно. Взаимосвязь стенописи и иконы осуществлялась таким образом: иконописцы использовали в качестве образцов эскизы к стенописи, и наоборот,— в иконопись переносились отдельные узлы фресковых композиций, проецируемых на плоскость иконы. Тем самым, целесообразно проанализировать происхождение и смысл отдельных элементов композиции.

Обратим внимание на то обстоятельство, что верхняя часть иконы "София Премудрость божия" с изображением поясной фигуры Христа и свиваемого ангелами неба почти идентична в иконе "Покров" новгородского перевода[5]; разница лишь в том, что в "Софии" ангелы держат свиток неба с уготованным престолом, а в "Покрове" собственно покров Богоматери. Икона "Покрова" является иллюстрацией видения Андрея Юродивого Богоматери, распростершей благодатный покров над молящимися, что связывают с "еженедельным чудом" поднятия завесы над алтарем, открывающей образ Богоматери[6]. Икона "Покров" и представляет как бы разрез храма с видом на алтарь, воспроизводя его систему декорировки в схематичном виде: в конхе Оранта, по сторонам ангелы, апостолы и святители. Полуфигура Христа и ангелы с покровом как бы захватывают роспись восточного свода — вимы.

В иконе "София" удержана эта верхняя часть росписи вимы, и более точно, поскольку ангелы разворачивают, согласно Апокалипсису, свиток неба, с уготованным престолом.

Наглядный пример формирования такой композиции можно видеть в росписи Троицкого собора Данилова монастыря Переславля Залесского (1662 г.)[7]. На восточном простенке здесь представлена "София Премудрость божия", тогда как верхняя часть композиции — Христос и свиток неба с ангелами и уготованным престолом, являясь обычной для росписи вимы, одновременно завершают собою композиции "Софии".

Подтверждением подобного рода версии о происхождении композиции "Софии" служит размещение в алтарной росписи Архангельского собора Московского Кремля именно этого сюжета, и в том именно виде, в каком он представлен в иконе "София Премудрость божия"[8]. При этом в виме обычные элементы ее росписи — Христос, свиток неба, ангелы, уготованный престол здесь, естественно, опущены. Известно, что роспись Архангельского собора, возобновленная в XVII в., повторила собою систему росписи предшествующего времени — около 1564 г.[9]. Еще раньше, в 1516 г., новгородский перевод "Софии" появился в наружной росписи Успенского собора Московского Кремля, над алтарями[10].

Возникновение данной иконографии, несомненно, относится к Новгороду. Первое упоминание в письменных источниках иконы Софии относится к 1510 г. — летописец сообщает о поставлении свечи у иконы Софии. В 1528 г. архиепископ Макарий повелел — "саму чюдную икону святу Софию выше воздвиг", образ Софии был написан снаружи, над дверьми церковными входными"[11].

К концу XV в. относится пелена с изображением "Софии Премудрости божией" (ГИМ)[12].

Итак, в конце XV начале XVI в. икона "Софии" новгородского перевода уже была и получила распространение, ей были предоставлены видные места в соборных храмах Новгорода и Москвы.

Но была ли икона "Софии" такой иконографии изначала?

По свидетельству благовещенского протопопа Сильвестра, по происхождению — новгородца, храмовая икона Софии была создана при построении каменного Софийского собора (1045—1050): "икона София Премудрость божия тогда же написана, греческий перевод"[13]. Это не означает, что икона сохранила свою изначальную иконографию еще в XVI в., икона "Софии" могла быть списком с древнейшей одноименной иконы, повторяя ее перевод в каких-то главнейших чертах, одновременно добавляя к ней некоторые новые элементы.

Таким дополнением могла быть рассмотренная нами верхняя часть иконы. Обратимся к центральной группе с изображением огнезрачной Софии-девы, Богоматери и Предтечи.

Эта группа принадлежит к композициям так называемого деисусного типа, подобно таким переводам, как "Великий архиерей", "Предста царица" и подобные им. К рассмотрению иконографии

"Софии" следует привлечь литературное толкование святой Софии, относящееся к данному переводу.

Опубликовавший "Толкование святой Софии" А.И.Никольский отмечает, что в этом произведении заметны черты глубокой древности, позволяющие видеть в нем отголоски литературного памятника домонгольской Руси[14]. Осторожность оценки вполне оправдана, ибо при внимательном чтении мы вынуждены будем заметить, что в тексте, наряду с несомненно древней основой, можно выделить более поздние вставки.

Приведем текст по списку XV в. собр. ГИМ, Чуд. 320, л. 41, выделяя курсивом более поздние, на наш взгляд, дополнения.

"Словеса избранна от мног книг, вопросовъ и ответовъ, разноличных строк слово о премудрости. Неизреченнаго девьства чистота, смиренныя мудрости истинна, *имеет бо над главою Христа, глава бо есть мудрость сынъ слово божие. Простерта бо небеса выспрь Господа преклони бо небеса и сниде в деву, елико бо их любять двьство,* и *Иисуса Христа Господа.* Любяще бо двьства ражаеть словеса детелная, рекше неразумныя научають, *си бо възлюби Иоанъ Предтеча и крести Господа Иисуса Христа,* устав же девьства показаеть житье жестоко имать же девьство лице девиче огнено, огнь есть божество, попаляя страсти тленыя, просвещая ж душу чисту, имать же над ушима торока, еже агглом имут, житие бо чисто со аглы равно есть, тороци бо есть покоище стаго духа. На главе же венец ей црски. Смирена бо мдрость црствуеть стрстми. Сан бо ея препоясан во чресла, образ стительский В руце держаще скипетр властительский сан, криле же огнены высокопаривое пророчество и разум скор являет. Зело бгозрачна писца любяшии мудрость. Егда видить ловца выше возлетаеть. Сице и любящеи двьство неудобь уловлены бывають от ловца диавола. В шуйцы же имать свиток написан в нем же написаны недоведомыя скровенныя тайна рекше преданаа писания видет недостижена суть бжствная действа, ни агглы ни члкомъ. Одеяние света и прстлъ, на нем же седить оного будущаго света покоище являеть, *нозе же имать на камени, на сем бо камени съзижжю цркв мою и пакы на камени мя веры утверди".*

Первая вставка начинается в первом предложении, со слов: "имеет бо над главою Христа" и кончается "и роди Иисуса Христа Господа", и, вторая: "си бо взлюби Иоана Предтеча и крести Господа Иисуса Христа. В этих вставках содержится изъяснение окружения Софии: Христа, Богоматери и Предтечи. Последняя вставка о камне говорит о церкви, и о вере — христианской.

Насколько вставки насыщены христианской символикой, в той же мере в основной части текста, относящейся к Софии и составляющей бо́льшую половину, эта христианская символика полностью отсутствует. Различие касается и стиля изложения. В основной части

он более энергичен, проникнут поэтичностью культовой поэзии Востока древнейшего периода, тогда как вставки имеют сугубо умозрительный, дидактический характер и не блещут средствами и приемами художественно-образного изложения. Стоит отметить также применение разных глагольных форм: в основном тексте везде упоминается глагол "имать же", тогда как во вставке — "имеет бо".

Существенно также, что основной текст толкования называет премудрость девой ("имать же лицо девичье огнено"), тогда как вставка мудростью называет Христа ("имеет бо над главой Христа, глава бо есть мудрость сын слово божие") — то есть, согласно ортодоксальному богословскому определению.

Далее мы читаем смелое и прямое заявление: "огнь есть божество". Вчитываясь внимательно в первоначальный текст, мы приходим к примечательному выводу: в нем нет ни малейшего намека на символику Нового и Ветхого завета. Слова толкования огнезрачной Девы-Премудрости, как и семантика красноликого ангела, несут на себе явственную печать образов Авесты, восточной религии с ее культом света и огня[15].

После того, как мы пришли к важным выводам в результате анализа текста толкования, обратимся к самой иконе. То различие, которое обнаруживает себя в "швах" текста, заметно и в стиле выполнения живописи: фигура Софии выполнена как бы в ином ключе по отношению к другим частям композиции. Христос, Богоматерь и Предтеча выглядят достаточно типично для иконописи XV–XVI вв., тогда как облик ангела-девы в царском одеянии и царской короне возвращает нас к искусству Новгорода древнейшего периода. Здесь то же внимание к роскоши одежды, тот же контраст прекрасного, объемно выполненного лица и аскетической фигуры, который можно отметить в стиле фрески "Константин и Елена" и некоторых фигур купольной росписи ("Соломон", "Даниил"). В прорисовке фигуры Софии можно отметить ту скованность, какая является обычно результатом копирования более древнего оригинала, созданного опытным рисовальщиком, умевшим передать сложный ракурс. Между тем, если бы иконописцы XV–XVI вв. не были связаны необходимостью точного воспроизведения образца, они легко могли бы передать сложную позу. Вспомним, как свободно написана фигура Премудрости-Еммануила в иконе "Премудрость созда себе храм" из новгородского Кириллова монастыря (ГТГ), вовсе не затруднившая художника того времени.

Сопоставление текста толкования и иконы позволяет прийти к выводу, что "Слово о Премудрости" получило свой законченный вид после создания иконографии "Софии Премудрости божией" в ее завершенном виде. Более ранняя редакция толкования относилась только к фигуре огнезрачной девы-ангела. После того, как были до-

бавлены фигуры Христа, Богоматери с Еммануилом и Предтече возникла необходимость переработки и текста толкования.

Обращает на себя внимание совпадение дат: первый, известный нам список толкования относится к концу XV в., тогда же появляется и икона этого перевода. Древнейший же вид иконография Софии имела, следовательно, как изображение фигуры огнезрачной крылатой девы, сидящей в царском одеянии на престоле со свитком в руке. Именно к ней и относилась древняя основа толкования, или "Слова о Премудрости".

Формирование центральной группы "Софии" происходило, таким образом, обычным путем синтезирования элементов, известных в иконе и стенном письме. Необычной является лишь сама фигура огнезрачного ангела-девы, не имеющая себе аналогий ни в русском, ни в мировом искусстве.

В изображении огнезрачной девы-ангела нашло свое художественное воплощение соединение трех символических образов христианской иконографии: София-ангел, София-дева и огнезрачный ангел[16].

Изображение Софии-ангела известно в стенописи Александрии V в.[17]. Оно имелось в Софии Константинопольской, что имеет своим источником "Сказание о построении Софии"[18], это изображение видел русский паломник Добрыня Ядрейкович, будущий архиепископ Антоний[19]. Образ Софии-ангела хорошо известен в искусстве Балкан XIII—XIV вв.[20]. Икона Софии-ангела в рост имелась в рязанском Успенском соборе[21].

София-дева имеет, в свою очередь три толкования. Первое — как библейское олицетворение "семистолпной премудрости, знакомое русскому искусству по фреске церкви Успения на Волотовом поле "Премудрость созда себе храм"[22]. Второе — как олицетворение Премудрости, сопровождающее пророков и евангелистов — образы хорошо известны в византийском и русском искусстве[23]. Третье толкование соединяет образ Девы-Премудрости с образом Богоматери — оно нашло свое выражение в иконографии "Софии Премудрости божией" так называемого киевского перевода[24].

Огнезрачный ангел своим прообразом имеет в искусстве романского Запада апокалиптического красноликого ангела, подобно ангелу Бамбергского апокалипсиса X в.[25].

Резюмируя наши наблюдения, можно представить сложение иконографического перевода "София Премудрость божия" в следующей последовательности. В древности, возможно, с момента построения Софийского собора, здесь была храмовая икона Софии в виде огнезрачной девы-ангела. Согласно реконструкции стенописи Софийского собора, в алтаре изначала находилась композиция "Св. обедня" в виде святительского чина с Еммануилом в центре, выше была Евхаристия и над нею — Оранта[26].

В XV в., насыщенном бурными событиями в политической истории Новгорода, пробуждается интерес к образу Софии Премудрости, появляются новые варианты.

На новгородских монетах 1420 г. имеется изображение Софии в виде крылатого ангела в царском облачении, здесь, однако, София выступает в мужском обличии как "Софей"[27].

В конце XV в. создана иконография "Премудрость созда себе храм", известная по произведениям мелкой пластики[28], а в XVI в. по известной иконе одноименного названия из новгородского Кириллова монастыря[29]. В этой иконе синтезированы основные положения религиозно-философской программы Новгорода. В основу сюжета положено толкование на IX притчу Соломона "Премудрость созда себе храм", подобно волотовской фреске, с Давидом и Соломоном, с трапезой и жертвоприношением для причастия апостолов. Сюжет дополнен изображением "Еммануила" в круге из "Св. обедни" и Богоматери с младенцем, песнотворцами Иоанном Дамаскиным и Козмой Маюмским. Композицию венчает семистолпный храм с семью соборами. Здесь предпринята попытка соединить тему IX притчи, образ Еммануила и Богоматерь, как разные аспекты темы Премудрости. Сложная композиция за пределами Новгорода распространения не нашла.

К этому же времени, к концу XV в. следует отнести и появление иконографии рассматриваемой нами иконы "София премудрость божия". Вероятнее всего, композиция заменила собою фигуру Оранты в конхе алтаря, где образ красноликой Софии был дополнен Богоматерью и Предтечей, приобретя вид деисусной композиции[30]. Отсюда София перешла в росписи алтаря других храмов — кроме Архангельского собора, мы встречаем ее в церкви Спаса на Сенях Ростовского Кремля, в Софийском соборе Вологды и многих других росписях XVII в.[31].

В то же время, древняя храмовая икона Софии была заменена новой, но в усложненной композиции — дополненной фигурами Богоматери с Еммануилом и Предтечи, а также теми элементами росписи алтарного свода, который, как и в иконе "Покров", должны были напоминать о положении новой композиции в алтаре Софийского собора — имеем в виду полуфигуру Христа и ангелов, свивающих свиток неба с уготованным престолом. Так изображение "София Премудрость божия" приобрело свой законченный вид новгородского перевода Софии, известный нам по памятникам, начиная с конца XV в. В 1528 г. композиция размещается над входом в Софию, а икона Софии устанавливается на особом постаменте.

В дальнейшем этот иконографический перевод претерпевал частичные изменения и дополнения, не затрагивая самой основы композиции.

Для выяснения непосредственной побудительной причины к созданию нового вида иконографии "Софии Премудрости божией" необходимо обратить внимание на некоторые существенные события внутренней жизни новгородской софийской кафедры. Новгород на протяжении XIV–XV вв. служил источником возникновения ересей, и присланный сюда из Москвы архиепископ Геннадий (1484 г.) принялся ревностно искоренять их. Как он выразился, "в Москве едино православие, а в Новгороде другое"[32]. До Геннадия в Новгородской Софии праздновались все двунадесятые праздники, выделяя лишь празднование для освящения храма — Воздвижение[33]. Согласно киевско-московскому толкованию Софии как Богородицы, Геннадий установил праздновать престольный праздник, как и в Московском Успенском соборе, на Успеньев день, и это поставило задачу согласовать и новое содержание храмового образа Софии, приблизив новгородский культ к московско-общерусскому. Впоследствии на московской почве почитание Софии становится почетанием иконы Богоматери[34].

Ступенью к богородичному культу не могла служить иконографическая трактовка Софии как "Единородного сына", Еммануила. Значительно больше этому отвечал другой вариант Софии, в основу которого было положено женственное начало — огнезрачная крылатая дева.

И все же, не только рациональные построения богословов конца XV в. легли в основу новой иконографии Софии. Создание этого варианта представляется исторически более сложным.

Восточные религии — зороастризм, маздаизм наложили свой отпечаток на формирование христианской религии, но они оставались и в последующее время источником появления ересей типа манихейства, богумильства и т.п., сохранявших в своей основе представление о дуализме природы божества, существования бога света и бога тьмы. Источником синкретических верований служили Малая Азия, Иран, Балканы, Причерноморье и Кавказ[35] как перепутье дорог общения разнородных цивилизаций, откуда они в тех или иных формах просачивались в христианство. Эти пути были освоены новгородцами еще до христианизации, перекрещивались и верования южных и северных народов. Образ "Софии Премудрости божией" в виде огнезрачной девы, божества света, справедливости и чистоты через призму столетий был вполне осознан как выражение индивидуальной окраски культа Новгорода с его мощной подспудной струей народных верований (вспомним культ Перуна, Ильи Пророка) и, будучи обретен в сокровищнице восточно-византийского искусства древнейшей поры, в образе огнезрачной девы приобрел значение определенной ступени развития самосознания в истории идеологических представлений новгородского Севера эпохи средневеко-

вья. Таковы глубоко народные корни иконографии "Софии Премудрости божией" новгородского перевода.

В переработке времени архиепископа Геннадия эта иконография была освоена Москвой и приобрела общерусское значение.

Поворот новгородского культа "семистолпной Софии", Единородного сына, Еммануила в сторону общерусского богородичного культа вызвал к себе внимание и навлек на себя порицание не только новгородцев, но и москвича Зиновия, отбывавшего ссылку в Отенском монастыре. Это видно из его сочинения "Повесть известна о Софеи Премудрости...".

Реформа Геннадия вызвала горячие споры новгородцев о том, кому посвящен храм. "Слышах прящихся не единаго ли дву, но многих и глаголящих, что есть София Премудрость божия, в чье имя сия церковь поставлена и в которых похвалу освятися. Иногда же и ко мне приходяще от любо прящихся и з докучанием многим мене пытающ, скажи нам, что слыхал еси. Они убо глаголют, яко несть здеси имени сему в Руси ведомо, ниже Премудрости сия мочно толку уведати"[36]. Нужно отдать справедливость Зиновию, что он хорошо усвоил основы религиозной философии Новгорода. Изъясняя содержание понятия, автор начинает с псалмов: "коль возвеличашася дела твоя господи, вся премудростию сотворив еси которого иною премудростию разве безначальным словом своим". Рассказав о построении Юстинианом храма святой Софии и о появлении ангела, автор пишет: "Царь же услышав, велми возрадовася, яко агглом сказанное храму имя, и освяти его в славу и похвалу Премудрости Единородному сыну божию. Не токмо же храм постави, но и богословную вкратце и дивную похвалу ему, еже на литоргиях всегда воспеваетца: "Единородный сын слово божие, безсмертен сый и проч."[37].

Автор пересказывает притчу IX, обращая внимание на то, что именно этой Премудрости посвящен храм.

Как это ясно из слов Зиновия Отенского, он как бы сбрасывает со счета то новое значение, которое введено в культовое содержание Софии как Богородицы и возвращает к исконнему новгородскому пониманию Софии, как Единородного сына, Еммануила, связанного с нижним ярусом алтарной росписи ("Св. обедня), а также к IX притче Соломона, начертанной на хартии Соломона в барабане Софии, толкующей как дева, сидящая на пороге храма.

Понятно, почему в XVI в. не утихали споры, что же такое есть София Премудрость божия, о чем пишет Зиновий Отенский. Ему стоило немалых трудов убедить новгородцев в том, что храм посвящен Единородному сыну, когда они видели деву или Богородицу и читали новую редакцию толкования: "София, церковь божия; пречистая дева Богородица". Им приходилось мысленно ставить знак равенства между образом Христа Еммануила и Софией в виде ог-

незрачной девы-ангела, что при всей растяжимости церковно-богословских построений все же является более, чем условным.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Grabar A. L'expansion de la peinture russe aux XVI[e] et XVII[e] sièecles // Annales de l'Institute Kondakov. Beograd, 1940. № 11. P. 89.

[2] Филимонов Г.Д. Очерки Русской христианской иконографии. 1. София Премудрость божия // Вестник общества древнерусского искусства. СПб., 1874. Кн. 1. Отд. 1. С. 1–20; Прот. Лебединцев П. София Премудрость божия в иконографии Севера и Юга России // Киевская Старина. 1884 (X). Декабрь. С. 559–563; Кондаков Н.П. Лицевой иконописный подлинник. СПб., 1905. Т. 1. Атлас табл.; Никольский А.И. София Премудрость божия (новгородская редакция иконы и служба // Вестник археологии и истории. СПб., 1906. Вып. 17. С. 69–102; Amman A. Darstellung und Deutung der Sophia im vorpetrischen Russland // Orientalia christiana Periodica. 1938 (IV). № 1–2. P. 120–156; Grabar A. Op. cit.; Meyendorfe J. L'iconographie de la Sagesse Divin dans la tradition Byzantine // Cahiers archeologiques. P., 1959. X. P. 259–277; Аверинцев С.С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси. М., 1972. С. 25–49; Яковлева А.И. "Образ мира" в иконе "София Премудрость божия" // Древнерусское искусство. Проблемы и атрибуции. М., 1977. С. 388–404; Брюсова В.Г. Толкование на IX притчу Соломона в Изборнике 1073 г. // Изборник 1073 г. М., 1977. С. 292–306, и др.

[3] Кондаков Н.П. Археологическое путешествие по Сирии и Палестине. СПб., 1904. С. 52.

[4] См.: Кондаков Н.П. Иконография Богоматери. Пгр., 1915. Т. 2. С. 97–99; Медведева Е.Е. Древнерусская иконография Покрова. Рукоп. Инст. археологии РФ 1945. Р–2. 1628.

[5] См., напр.: Лаурина В.К. Две иконы новгородского Зверина монастыря // Сообщения Государственного Русского музея. Л., 1964. Илл. на с. 115.

[6] См.: Кондаков Н.П. Указ соч.

[7] См.: Брюсова В.Г. Гурий Никитин. М., 1982. С. 62.

[8] См.: Воейкова И.Н. О приемах взаимосвязи живописного декора и архитектуры интерьера в древнерусских памятниках XI–XVII вв. // Древнерусское искусство. XVII в. М., 1964. Ил. на с. 87.

[9] См.: Сизов Е.С. Датировка росписи Архангельского собора Московского Кремля и историческая основа некоторых ее сюжетов // Древнерусское искусство. XVII в. М., 1964. С. 160–174.

[10] Брюсова В.Г. Композиция "Новозаветной Троицы" в стенописи Успенского собора (к вопросу о содержании наружных росписей) // Успенский собор Московского Кремля. М., 1985. С. 87–99.

[11] ПСРЛ. Л., 1929. Т. 4. Ч. 1. Вып. 3. С. 537.

[12] См. Яковлева А.И. Указ. соч., табл. на с. 393. Автор датирует пелену нач. XVI в.

[13] ААЭ. СПб., 1836. Т. 1. С. 248.

[14] Мнение А.И.Никольского, Г.Д.Филимонова и других авторов. В ряде списков толкования прямо указано, что оно списано с образа в церкви Софии Премудрости божией в Великом Новгороде (см., напр. ГПБ ОР. Титов. № 4765. Сборник XVII в. Д. 256–256 об. статья озаглавлена: "У Софеи Премудрости божии написано с местного образа иже в Великом Новеграде").

На икоге Гос. Третьяковской галереи "Складень трехстворчатый", средник: "София Премудрость божия", толкование святой и апостольской церкви", вт. пол. XVI в, текст толкования изложен на самой иконе, по сторонам от Софии (см.: Антонова В.И., Мнева Н.Е. Каталог древнерусской живописи. Т. второй. М., 1963. Текст с. 100–101, ил. 28. Текст неразборчив, с утратами).

[15] О зароастризме, парсизме и митраизме см.: Маковельский А.О. Авеста. Баку, 1960; Дьяконов М.М. Очерки истории древнего Ирана, М., 1966; Zend-Avesta. Ouvrage de Zoroastr, contenant les idèes thèologiques, phisiques et morales de ce legislateur. P., 1771. № 4; Wilson. The Parsi religion as contained in the Zandavesta. Bombey, 1843; Campbell. Mithraic iconography and ideology. Leiden, 1968.

[16] О видах изображения Софии см. Мейендорф. Указ. соч.

[17] См.: Кондаков Н.П. Византийские церкви и памятники Константинополя. Одесса, 1886, С, 125.

[18] Летописи русской литературы и древности, изд. Н.С.Тихонравовым. СПб., 1859. Т. 2. Кн. 3. Отд. 2. С. 4–39; Вилинский С.Г. Византийско-славянские сказания о создании храма св. Софии Царьградской // Летописи историко-филологического общества при Имп. Новороссийском университете. Одесса, 1900., С. 238–239.

[19] Книга паломник Сказание мест святых во Царьграде Антония архиепископа Новгородского в 1200 году. Под ред. Хр. М.Лопарева // Православный палестинский сборник. СПб., 1899. Т. XVII. Вып. 3.

[20] См.: Meyendorf J. Op. cit. P. 269–271.

[21] См.: (Ильдомский Н.А.) О возобновлении иконостаса и внутренности рязанского кафедрального Успенского собора в 1854–1857 гг. // Рязанские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1876. № 12. С. 264–265.

[22] См.: Лифшиц М.И. Монументальная живопись Новгорода XIII–XV вв. М., 1987. Ил. 106.

[23] Там же. Ил. 24; Вздорнов Г.И. Искусство книги в Древней Руси. Рукописная книга Северо-Восточной Руси XII — начала XV вв. М., 1980. № 53.

[24] См.: Айналов Д. и Редин Е. Мозаики и фрески Киево-Софийского собора // Вестник изобразительного искусства. СПб., 1890. Вып. 6. С. 10–12; Филимонов Г.Д. Указ. соч. С. 35–66.

[25] См.: Буслаев Ф.И. Русский лицевой Апокалипсис. М., 1884. С. 90. Табл. XX, 11–15, XXI, 1–8.

[26] См.: Брюсова В.Г. Фрески Софии Новгородской. (докт. дисс.). Л., 1972. С. 194–258.

[27] См.: Гусев П.Л. Символы власти в Великом Новгороде // ВАИ, СПб., 1911. Вып. 21. С. 105–123; Арциховский А.В. Изображения на новгородских монетах // Известия АН СССР. Серия истории и философии. М.; Л., 1948 (V). № 1. С. 99–106.

[28] См.: Уваров А.С. Каталог собрания древностей А.С.Уварова. М., 1908. Отд. BIII–XI. С. 26; он же. Сборник мелких трудов. М., 1910. С. 26–28.

[29] См.: Антонова В.И. и Мнева Н.Е. Указ. соч. № 365. Ил. 3—5.

[30] Изображение Деисуса в алтаре имеется в Спасо-Преображенском соборе Мирожского монастыря во Пскове, а также, согласно нашей реконструкции, в росписи Георгиевского собора Юрьева монастыря в Новгороде около 1120-х г. (см. доклад "О методике реконструкции системы настенных росписей (фрески собора Юрьева монастыря)", прочитанный на конференции в Новгороде 11—12 декабря 1974 г.

[31] См.: Брюсова В.Г. Русская живопись XVII в. М., 1984. С. 123. Она же. Фрески Ярославля. М., 1983. С. 62 и др.

[32] См.: Казакова Н.А. и Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI в. М.; Л., 1955. С. 141.

[33] См.: Никольский А.И. Указ. соч.

[34] См.: Поселянин Е. Богоматерь. СПб., 1994. С. 570.

[35] О связях древнеруского искусства с Востоком см.: Лелеков Л.А. Искусство Древней Руси и Востока. М., 1978; о пережитках огнепоклонства в Азербайджане вплоть до наших дней см.: Гатами М.Ф. Отражение огнепоклонства в народном творчестве. Баку, 1971.

[36] См.: Зиновий Отенский. Истины показание к вопросившим о новом учении. Казань, 1863.

[37] Там же.

ЛИТЕРАТУРНОЕ ТВОРЧЕСТВО И ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА XVII в.

М.А.Коротченко

ВЛИЯНИЕ СОЧИНЕНИЙ ИОСИФА ВОЛОЦКОГО НА ИСТОРИЧЕСКИЕ ПОВЕСТИ О СМУТНОМ ВРЕМЕНИ

Волоколамский игумен Иосиф Санин, больше известный как Иосиф Волоцкий, на рубеже XV–XVI вв. возглавил партию иерархов, выступавших за земельную собственность монастырей, за сильную и богатую церковь. К сожалению, принятый в исследовательской литературе термин "стяжатели" не выражает сущности традиции воинствующей церкви и носит скорее осуждающий характер. Было бы правильнее рассматривать иосифлян как партию иерархов, святителей, высшего церковного руководства, игуменов крупных общежительских монастырей. Сторонниками Иосифа Волоцкого были Геннадий Новгородский, Прохор Сарский, Иосаф Ростовский, Нифонт Суздальский, а в дальнейшем ревностными последователями Преподобного станут такие выдающиеся иерархи как митрополит Даниил и митрополит Макарий, к иосифлянам можно отнести и патриарха Гермогена.

Основной задачей иерархов было непосредственное управление церковными епархиями, контроль за высшей государственной властью, недопущение ослабления этого контроля, дисбаланса между миром церковным и постоянно наступающим на него миром дворянско-дьяческим. "Стяжания" были необходимы воинствующей церкви лишь постольку, поскольку только сильная и независимая в экономическом плане церковь могла осуществлять контроль над Великим князем, церковь, изоброченная из княжеской казны, превращалась в институт зависящий от канцелярии-казны. Только богатый монастырь мог кормить в неурожайные годы до 700 голодающих, мог удерживать в своей волости или уделе приемлемые цены на хлеб. Только игумен богатого монастыря мог делать замечания крупным землевладельцам по поводу их отношения к крестьянам, мог постригать в иноки холопов, не справляясь с их положением в государственной иерархии, творить богатую милостыню и заказывать иконы "дионисьева письма", поскольку за деисус Дионисия давали цену сопоставимую с ценой целой деревни. Несмотря на случавшиеся иногда злоупотребления, не следует преувеличивать их размера и значения, так, на том же Соборе 1503 г., на котором были узаконе-

ны церковные земли, было принято решение не брать плату за хиротонию (поставление в священники) и нарушивший этот закон архиепископ Геннадий Новгородский в 1504 г. был лишен сана, несмотря на все его заслуги перед церковью во время борьбы с ересью жидовствующих. Большинство же иерархов вело жизнь аскетов и владело практикой умной молитвы — исихии. Примером того является сам Иосиф Волоцкий — составитель строгого монастырского устава, описывающий, подобно Семиону Новому Богослову, умную молитву во втором "Сказании" из "Послания иконописцу". Называть партию иерархов "стяжателями" — это видеть следствие не отыскивая причин, приравнивать сторонников одной из самых сильных церковных традиций к монахам печально известной "Колязинской челобитной".

На протяжении всей истории русской церкви иерархи и скитники-отшельники не всегда противостояли друг другу. Если основным делом иерархов было управление церковью, то основной задачей отшельников и молчальников было управление своими страстями, личная святость. Удалившийся от мира пустынник не притязал на контроль за духовной жизнью мирян, а святитель почитал отшельника как молитвенника за всю русскую землю. Иерарх мог быть исихастом, а скитник мог влиять на церковную политику, но акценты всегда расставлялись верно. Если для святителя исихазм был личным делом, то для отшельника — общественным служением, и наоборот, если отшельник влиял на политическую жизнь церкви и государства, то невольно, косвенным образом, через свой молитвенный авторитет, иерарх же был обязан, в первую очередь заниматься делами церкви как части государства. Традиции умной молитвы и воинствующей церкви взаимодополняли, взаимообогащали друг друга, а иногда даже органично перетекали одна в другую.

Идеология сильной церкви — церкви иерархов окончательно сформировалась во время национального подъема, предшествовавшего Куликовской битве. В то время, когда митрополит Алексий практически был правителем Московского государства. Церковь иерархов начала свое существование как церковь управляющая государством, поэтому она никогда в дальнейшем не отделяла себя от царской власти, а жизнь церковную — от политической. Правление Алексия, сильная кафедра, стоящая над престолом, навсегда останутся идеальным соотношением церковной и светской властей для иосифлян и их духовных последователей. В дальнейшем, иерархи постоянно оказывали достаточно сильное влияние на политическую жизнь государства. И нельзя не отметить, что часто это влияние было благотворным. Так, к примеру, удельная война между Дмитрием Шемякой и Василием Темным закончилась в пользу московского князя, во многом благодаря тому, что именно его поддержала церковь. Дмитрию Шемяке было отправлено послание от всех

иерархов русской земли, где прямо говорилось, что церковь считает законным новый порядок наследования престола по завещанию, и что Шемяка будет предан анафеме, если снова осмелится подняться на Великого князя московского. Таким образом, престолонаследие по воле Великого князя стало законом с благословления церкви. Церковь иерархов способствовала утверждению самодержавия.

Сильная церковь создавала монастыри-крепости, игравшие огромную роль в обороне страны, она благославляла рати на битвы с татарами. Посылая иноков Пересвета и Ослябю на битву, Сергий Радонежский нарушает устав отцов монашества, он поступает не как инок-исихаст, но как иерарх. Нарушая клятвы данные удельным князьям, митрополит Алексий преступает заповеди, он действует не как митрополит, а как правитель страны. Исихаст Киприан Цамблак, став митрополитом, добивается узаконения церковных стяжаний. Киприан понимает, что только сильная и богатая кафедра может участвовать в политической жизни страны наравне с княжеской властью. Становясь иерархом, исихаст начинает следовать иной духовной традиции. Две духовные традиции мирно сосуществовали не только в церковной жизни, но даже в мировоззрении одного человека — иерарха и исихаста одновременно.

Так, к примеру, друг и собеседник Сергия Радонежского Стефан Пермский активно боролся против ереси стригольников вместе с митрополитом Фотием. Борьба против ересей была сферой деятельности воинствующей церкви. Священник, в понимании иосифлян,— не столько причастник божественного света, сколько пастырь, пасущий свою паству как стадо овец. Если учитель-исихаст должен помочь каждому ученику придти к внутреннему совершенству, дать ему душевную защиту от всех соблазнов, то пастырь должен оградить неразумных овец от внешнего отрицательного влияния, выстроить вокруг стада крепость из рационально доказанных догматов. Именно об этом писал митрополит Фотий в "Послании против стригольников" (1422 или 1425 г.): "И сего ради всяко потщите собе вы, священицы господни и богоразумное христово людство, от сего освобождения тем подавайте, благоуветне всяко тех възводите от помрачениа в прозрение духовных очию и в познание богоразумныя истинны еуаггелия"[1]. Окончательно идеология церкви иерархов будет дана Иосифом Волоцким в "Просветителе", но уже из сочинений митрополита Фотия и Стефана Пермского видно, что она существовала и до ереси антитриинитариев.

Соборы 1503—1504 гг., на которых произошел раскол между двумя духовными традициями стали одним из самых трагических событий в истории русской церкви. Царство разделившееся не устоит, и именно с этого момента начинается постепенное ослабление позиций церкви в общегосударственной жизни. Постоянная внутрицерковная борьба ослабила общецерковное влияние. Если Иван III еще

приглашает Иосифа Волоцкого к себе на беседы, исповедуется перед ним, в том, что "ведал ереси", и испрашивает прощения, то его внук Иван IV будет разговаривать с иерархами опального Новгорода уже в ином тоне, не говоря уже о митрополите Филиппе Колычове и протопопе Сильвестре. Недаром отметил во "Временнике" Иван Тимофеев, что если бы тогда царь пожелал переменить веру, то никто бы из церковного чина ему не воспротивился.

Разделение традиций только формально не затрагивало интересы паствы, на самом деле, реально, оно не могло остаться только фактом внутрицерковной жизни. В сильной церкви, не затронутой полуторавековым внутренним расколом был бы невозможен раскол середины XVII в. Соборы 1503—1504 гг. — это начало падения сильной церкви, длившегося от изъятия церковных земель Василием III до введения чина обер-прокурора Священного Синода Петром I.

Идеология сильной церкви нашла свое исчерпывающее выражение, свою классическую форму в публицистике Иосифа Волоцкого. Он стал завершителем того, что было выработано за все время существования традиции. Конечно, иосифляне писали и после Иосифа Волоцкого (митрополит Даниил, митрополит Макарий, старец Филофей, Вассиан Топорков), но все последующие публицистические труды лишь детализируют "Просветитель", добавляя новые подробности к тому, что было сформулировано Иосифом Волоцким. Так, Вассиан Топорков развивает уже данный Иосифом Волоцким образ "благоверного царя", старец Филофей более подробно говорит о теории "Москва — третий Рим" и о еретиках-звездочетцах. В отношении идеологии после Иосифа Волоцкого было уже нечего добавить, можно было только пользоваться его сочинениями.

Основным трудом Иосифа Волоцкого стал "Просветитель", который первоначально назывался "Книга на еретики". Краткая редакция этого произведения была создана накануне собора на ересь жидовствующих 1504 г., где, по мнению А.А.Зимина, это произведение играло роль развернутого обвинительного заключения[2]. Первоначальная краткая редакция включала в себя 11 слов против еретиков, 5 слов пространной редакции были добавлены Преподобным предположительно после 1507 г., то есть после перехода Волоколамского монастыря из удела князя Федора Борисовича Волоцкого под патронаж Великого князя Василия III. В это же время был создан и Пространный устав.

Роль Иосифа Волоцкого в исторической и политической жизни государства рассматривалась в работах Я.С.Лурье (Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальное движение на Руси конца XIV — второй половины XVI вв. М.; Л., 1955 г.; Лурье Я.С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI вв., М.; Л., 1960), Будовница И.У. (Будовниц И.У. Русская публицистика XVI в., М.; Л., 1947), Зимина А.А. (Зимин А.А. О политической

доктрине Иосифа Волоцкого. ТОДРЛ. Т. IX; Зимин А.А. Россия на рубеже XV–XVI столетий: Очерки социально политической истории. М., 1982).

Но если роль Преподобного как исторического деятеля после работ А.А.Зимина можно определить достаточно ясно, то как писателю и публицисту Иосифу Волоцкому повезло меньше. Можно назвать лишь две статьи И.П.Еремина, посвященные этой теме. Одна из них — "Иосиф Волоцкий как писатель" — является литературоведческим предисловием к "Посланиям Иосифа Волоцкого" (под редакцией Я.С.Лурье и А.А.Зимина, М., 1959) и в ней характеристика Преподобного как писателя все же, на наш взгляд, сведена к характеристике его как политического деятеля. Вторая статья представляет из себя лекцию, посвященную разбору "Послания вельможе Иоанну о смерти князя" и входит в сборник "Литература Древней Руси" (М., 1966). К сожалению, никаких специальных исследований о стилистике и образности иосифлянской публицистики в настоящее время нет.

Влияние сочинений Иосифа Волоцкого, публицистики традиции воинствующей церкви на последующую литературу пока не прослежено. Хотя популярность "Просветителя" ясна уже из самого этого названия, которое дали ему читатели и распространители. Состоящий из 16 слов "Просветитель" представлял собою популярную богословскую энциклопедию, рассчитанную на среднего, непосвященного читателя, на малообразованное белое духовенство. "Слова" "Просветителя" популярно объясняли читателю сущность троичных и христологических догматов, значение Ветхого и Нового Заветов, сущность иконы, как отображения божественного первообраза, и отличие ее от идола, они отвечали на вопросы, когда наступит конец света, как следует молиться, почему подобает чтить крест, Евангелие и церковные сосуды. Иосиф Волоцкий побивал еретиков-антитриинитариев их же оружием — рационалистической логикой, поэтому все "слова" выстроены по композиционно-логическому принципу: от тезиса к его доказательству, от антитезиса — к его опровержению. Выдержки из Священного писания и творений святых отцов достаточно лаконичны и доказательны. Развернутые сравнения и образные картины держат внимание читателя в напряжении и также подчинены общей цели — доказательству тезиса. В средневековой Руси не было более доступного изложения сложных богословских вопросов и "Просветитель" стал одним из самых популярных сочинений своего времени.

Очень распространены были также и послания Иосифа Волоцкого, которые он, во время ереси жидовствующих, рассылал иерархам русской церкви и монастырям. Их связь с последующей публицистикой в научной литературе практически не рассматривалась.

В вопросе о влиянии сочинений Иосифа Волоцкого на историко-философские повести о смуте исследователи ограничиваются только предположениями. Так, О.А.Державина в работе "Историческая повесть первой трети XVII века" (М., 1958), во вводной главе — очерке истории публицистики — упоминает иосифлянскую концепцию об истинном царе и царе-мучителе, но далее в работе эта мысль никак не развивается.

Второе предположение принадлежит Я.Г.Солодкину, оно сделано в работе "Авраамий Палицын — русский политический деятель и публицист начала XVII в." (Воронеж, 1977). Исследователь отмечает то, что Авраамий Палицын не порицал попыток Василия Шуйского "градским законом смирити" хлеботорговцев, повышением цен обостривших положение в осажденной Москве, что публицист постоянно призывал господ "престать от злых дел", которые привели к крайнему обнищанию людей, стоящих на низших ступенях иерархической лестницы. По мнению Я.Г.Солодкина, Авраамий Палицын рассматривал крайнее обогащение верхов общества и нищету низов как нарушение иерархического равновесия. Идея материальной заботы о бедных проходит через всю "Историю в память предидущим родом" Авраамия Палицына, и Я.Г.Солодкин предполагает: "не исключено известное влияние на Палицына сочинений волоцкого игумена, некоторые из которых имелись на Соловках"[3].

Однако при непосредственном изучении историко-публицистических повестей о смуте нами были обнаружены многочисленные заимствования из сочинений Иосифа Волоцкого, как из "Просветителя"; так и из посланий. Можно утверждать, что с трудами Преподобного были знакомы, по крайней мере, пять писателей смутного времени: автор "Плача о пленении и о конечном разорении Московского государства", автор "Повести како восхити на Москве царский престол Борис Годунов", автор "Словес дней и царей и святителей Московских" Иван Андреевич Хворостинин, автор "Временника" Иван Тимофеев и Авраамий Палицын, автор "Истории в память предидущим родом".

Влияние церковой публицистики конца XV — начала XVI в. на различные исторические повести о смуте весьма неоднородно и имеет самый разнообразный характер. В частности, заимствования из произведений Иосифа Волоцкого можно разделить на три типа:

1. Относительно близкий к тексту пересказ, выраженный в заимствовании композиционного построения, использовании той же образно-символической последовательности и появлении идентичных обращений к адресату. В этом случае автор, скорее всего, воспроизводит текст Иосифа Волоцкого по памяти, либо за неимением первоисточника, либо не обращаясь к первоисточнику, по тем или иным причинам, либо, очень вероятен и такой вари-

ант, воспринимая когда-то прочитанный и отложившийся в памяти текст как свои собственные мысли.

2. Прямые компиляции из произведений Иосифа Волоцкого. Их сравнительно мало, пока мы, с уверенностью, можем назвать только два подобных примера, но само наличие их в текстах, использующих пересказы сочинений Преподобного, достаточно показательно.
3. Идейное влияние произведений Иосифа Волоцкого. Это наиболее широкий и самый интересный тип влияния, его можно увидеть в очень многих исторических повестях начала XVII в., но мы ограничимся только рассмотрением произведений, в которых имеются два других типа влияний, а также "Временником" Ивана Тимофеева, где прямо упоминается ересь жидовствующих.

Сначала мы рассмотрим примеры свободного использования текстов Иосифа Волоцкого в исторических повестях о смут.

Достаточно много совпадений в образных и композиционных построениях можно обнаружить в "Плаче о пленении и о конечном разорении Московского государства" анонимного автора. Это произведение датируется С.Ф.Платоновым весною — осенью 1612 года[4]. Автор "Плача о пленени" использует, в основном два произведения Иосифа Волоцкого — "Сказание о новоявившейся ереси" и "Послание к вельможе Иоанну о смерти князя".

В начале "Плача" автор показывает былое величие русской земли и, в частности, дает описание Успенского собора Московского Кремля как основной святыни русской земли. Оно следует непосредственно за обращением к Божией Матери, в котором автор скорбит о том, что Пречистая оставила русскую землю. Писатель описывает посвященную Богородице "соборную церковь, иже на земли небо, солнцеобразно в поднебесная сияя, и яко другий рай бысть православным благочестия ради"[5]. Чуть выше автор упоминает "в ней живописанныя святыя иконы, к сему же и столпи благочестия, и по успении реки чюдес православным изливающе"[6]. В этих строках присутствуют практически все компоненты, все образы, составляющие картину славы русской земли до ереси жидовствующих, "Сказания о новоявившейся ереси" Иосифа Волоцкого[7]. Правда, в "Плаче о пленении" последовательность описания несколько иная, изменен порядок образов в развернутой символической картине. В "Сказании" после образа церкви, сияющей как солнце, сначала описываются иконы и мощи святых, а образ земного рая завершает картину. Автор же "Плача" начинает свое описание именно с образов икон и святых мощей. Получается, что в "Сказании" вещественные доказательства святости обрамляются символическими образами, в "Плаче" — символические образы совмещаются и следуют за материализованной благодатью. Если мы расположим образы в том же порядке, который задан в "Сказании о новоявившейся ереси", получится следующее соответствие:

"Плач о пленении и о конечном разорении Московского государства	**"Сказание о новоявившейся ереси"**
"соборную церковь, иже на земли небо; солнцеобразно в поднебесная сияя". Стлб. 222	"церкви Божиа Матере, ея же достоит нарещи земное небо, сиающу, яко великое солнце посреде Русскыя емля". С. 473
"и в ней живописанныя святыя иконы, к сему же и столпи благочестия, и по успении реки чюдес православным изливающе". Стлб 221	"украшену всяческыми виды и чюдотворными иконами и мощьми святых". С. 473
"И яко другий рай бысть православным благочестия ради". Стлб. 222	"и аще бы благоволил Бог в созданных жити, в той бяше, где бо инде". С. 473

Далее в обоих текстах следуют описания разорения и запустения русской церкви, осквернения великой святыни. В "Плаче о пленении" рассказывается о смутном времени, междоусобной войне и польско-шведской интервенции. В "Сказании о новоявившейся ереси" на святительский престол возводится "черный вран" — митрополит-еретик Зосима Брадатый.

Однако следует отметить, что образы церкви-подножия ног Божих, солнца веры и земного неба очень распространены в древнерусской литературе вообще и являются своего рода "общим местом" святоотеческих писаний. Можно было бы предположить, что подобная параллель является случайным совпадением, если бы это совпадение было единственным. Но вся заключительная часть "Плача о пленении и о конечном разорении Московского государства" — собственно "плач" автора — по используемым образам и композиционному построению близка единственному "плачу", написанному Иосифом Волоцким — плачу о преждевременной кончине четырех удельных князей, братьев Великого князя Ивана III — Юрия Дмитровского, Андрея Меньшого Вологодского, Андрея Большого Углицкого и Бориса Волоцкого в "Послании к вельможе Иоанну о смерти князя". Причем в заключительной части "Плача" можно отметить также использование некоторых образов и из "Сказания о новоявившейся ереси" если мы сопоставим соответствующие друг другу места двух "Плачей", то получим следующую картину:

“Плач о пленении и о конечном разорении Московского государства”	**“Послание вельможе Иоанну о смерти князя”**
Стлб. 224 “О, горкаго всемирнаго заколения, христоименитый роде, якоже лист уже и цвет отпадший, подъят чашу нерастворенная праведнаго гнева”	С. 155–156 “светлый род Авраамльских.., яко лист уже увяде, яко цвет отпаде”, и далее, чуть ниже: “Вот же и нам общая преложися трапеза и питие с плачем растворено”
“О, кто даст главе моей воду и очима источник горких слез неисчерпаемых”	“уже и очи не могут точити огненных слез” По эмоциональному строю это восклицание автора “Плача” может быть соотнесено со следующими риторическими вопросами “Послания”: “Како же и возрю душевныма очима твою беды покровен? Кто ми разрешит мрачный глубокий сий облак утра, паки отр ясноты светлу покажет зарю?” С. 158
“Увы, о! небо како не потрясеся и земля не поколебася, и солнце не померче сия зря”	“И ты сердце поколебася” и далее “О злыя тьмы восток светила не уловающий!”, “и самыя нечувственныя стихия возстенаша с землею возопивше”...По эмоциональному строю близко восклицание “Сказания о новоявившейся ереси”: “О сонце, земля како терпиши!”
конец “Плача”	конец “Послания Иоанну” С. 157
“И восплачу дщери Новаго Сиона преславно царствующаго нашего града Москвы, якоже любоплачевен Пророк, еже древле Иерусалиму плачет злая”[8]	“Иерусалим рыдал, слыша глас Иеремиин припевающе: “У путие Сионови плачитеся!”... Егда убо возвестись великая она и горькая беда, не вси ли московстии, паче же рещи всея Русиа путие восплакашася”[9]

Из этого сопоставлени становится видна близость двух “Плачей”, общность их основных образов, риторических вопросов и восклицаний, и определенное композиционное соответствие. Оба “Плача” на-

чинаются с упоминания погибшего царского рода — в одном случае имеются в виду погибшие и умершие удельные князья, а в другом — цари династии Рюриковичей. Затем в "Плаче" появляется образ чаши наполненной гневом, а в "Послании" семантически близкий образ трапезы, на которой вода смешана со слезами. Далее автор, и в том и в другом произведении, описывает свою скорбь, чувства по поводу произошедшего и жалуется на то, что не может облегчить скорбь плачем. Причем восклицание автора "Плача": "кто даст" — соответствует риторическому вопросу Иосифа Волоцкого: "кто ми разрешит",— в обоих произведениях мы обнаруживаем призыв стороннего утешителя. Потрясшееся небо и поколебавшаяся земля в "Плаче" соотносится с поколебавшимся сердцем и стоном природных сил в "Послании", точно также как и померкшее солнце, в одном случае, очень близко не взошедшему на востоке солнцу, в другом, и может быть сопоставлено с восклицанием о солнце и земле из "Сказания о новоявившейся ереси", которое тоже мог вспомнить автор "Плача". И, наконец, заключительные части "Плачей" та же образно соответствуют друг другу: пророк — Иеримии, Новый Сион — Иерусалиму, плачущий о дочерях Нового Сиона автор — плачущим московским дорогам. На наш взгляд такие многочисленные совпадения не могут быть простой случайностью. Автор "Плача о пленении", без сомнения, хорошо знал произведения Иосифа Волоцкого, и помнил о них во время написания своего сочинения. Трудно определить намеренно или случайно обращался автор "Плача" к образам "Послания вельможе Иоанну" и "Сказания о новоявившейся ереси". Если принять во внимание, то значительное количество текстов, которое хранил в памяти средневековый книжник, то можно предположить и невольное, непреднамеренное обращение к когда-то запомнившимся образам и композиционным построениям, показавшимся писателю приемлемыми, для выражения собственных чувств и мыслей. Однако, показательно уже то, что сочинения вождя партии воинствующей церкви, написанные на рубеже XV–XVI вв. оказались актуальными для автора начала XVII в.

Свободное использование сочинений Иосифа Волоцкого можно обнаружить также в "Ином сказании", составленном в 20-е гг. XVII в., точнее в "Повести како восхити неправдою на Москве царский престол Борис Годунов", которая легла в основу "Иного сказания". Первой редакцией "Повести како восхити" является "Повесть како отомсти всевидящее око Христос Борису Годунову", датируемая В.И.Бугановым, В.И.Корецким и А.Л.Станиславским июнем 1606 г.[10]. Эти же исследователи предполагают что автором "Повести" мог быть троицкий библиотекарь инок Стахий, костромич по происхождению.

Первое соответствие сочинениям Иосифа Волоцкого, которое обращает на себя внимание в тексте "Повести како восхити",— это авторское восклицание: "О люте! Да како о сем слезы моя не про-

лию? Или како может десница моя начертати тростию о сем?"[11]. Этот отрывок напоминает начало "Послания вельможе Иоанну о смерти князя": "Остаяше рука худости моеа с тростию на хартии — от множества горести вподаше в сердце мое и бывах яко изумлен"[12]. Далее в "Послании вельможе Иоанну" появляется и образ непролитых слез: "Не точию сердце поколебася, но уже и очи не могут точити огненных слез"[13]. Это могло бы оказаться случайным совпадением, традиционным зачином, если бы не появление в обоих случаях "трости" — палочки для письма, достаточно оригинального образа, который выходит за рамки традиции. К тому же "десница" соответствует руке, глагол "начертати" предполагает наличие "хартии", оба отрывка близки по эмоциональной тональности.

Второе совпадение заключается в том, что характеристика Григория Отрепьева в "Повести како восхити" очень близка к характеристике митрополита-еретика Зосимы Брадатого в "Сказании о новоявившейся ереси". Так, автор "Повести" следующим образом оценивает свержение Бориса Годунова Григорием Отрепьевым: "и попусти на него (Бог на Бориса Годунова — М.К.) врага, Содома и Гомора оставшую главню"[14]. Интересно, что далее автор утверждает, что самозванец еще во время жития в Чудовом монастыре впал в арианскою ересь. То есть, еще до бегства за пределы российского государства, еще до посещения арианского центра Гощи, где самозванец, как известно, находился под покровительством арианина пана Хойского и посещал арианскую школу. Это утверждение автора "Повести" не подтверждается историческими источниками, мы не имеем никаких сведений об арианах в стенах Чудова монастыря. Можно, конечно, предположить, что автор "Повести" гощинское арианство Отрепьева распространяет и на пребывание его в Чудове. Однако настораживает сам факт того, что в произведении вышедшем из круга братии Троице-Сергиева монастыря утверждается наличие ереси в крупнейшей обители столицы, на патриаршем подворье. На наш взгляд, противоречие снимается сравнением характеристики Григория Отрепьева с оценкой Зосимы Брадатого в "сказании о новоявившейся ереси": "велик съсуд злобе и главня съдомского огня изоставиша, змий тмоглавный, огню геоньскому пища, Арие новый, Манента злейший"[15]. Можно предположить, что автор "Повести" вовсе не желал опорочить Чудов монастырь, а просто, использовав один образ из характеристики Зосимы Брадатого — "главня Содома", последовал и далее за текстом Иосифа Волоцкого и назвал Отрепьева арианином. Прямая компиляция из сочинений Преподобного, вошедшая в текст "Повести како восхити" позволяет нам сделать подобные предположения.

Третий автор, который использует в своем произведении пересказ отрывков из сочинений волоколамского игумена,— это Иван Андреевич Хворостинин. Хворостинин обвинялся в еретичестве и государственной измене, он был кравчим при дворе Лжедмитрия I,

и, после избрания М.Ф.Романова, принял католичество и перестал исполнять православные обряды. В своей исторической повести о смуте "Словеса дней и царей, и святителей Московских" он ставит перед собой задачу самореабилитации. Этим, вероятно, можно объяснить его желание использовать в своих произведениях образы и скрытые цитаты из сочинений Преподобного Иосифа Волоцкого — наиболее ревностного противника еретиков.

И.А.Хворостинин иногда проявляет даже излишее усердие. Так, например, он утверждает, что в иных странах были "еретически мудрствующе", а в России — никогда не было: "в Рустей же земли не токмо веси и села мнози сведоми, но и гради мнози суть единаго пастыря Христа едина овчата суть"[16]. Но из дальнейшего текста "Словес" становится ясно, что Хворостинин не только был знаком со "Сказанием о новоявившейся ереси" Иосифа Волоцкого, но и использовал сочинения Преподобного при написании своего произведения, поэтому не знать о существовании ереси жидовствующих он не мог. Подобные утверждения автора можно объяснить лишь желанием польстить церковному руководству, и, в частности, патриарху Филарету Романову.

Основным положительным героем "Словес", своеобразным идеалом писателя является патриарх Гермоген. И.А.Хворостинин описывает патриарха Гермогена, используя те же образы и выражения, при помощи которых Иосиф Волоцкий в "Сказании о новоявившейся ереси" описывает архиепископа Геннадия Новгородского, своего соратника по борьбе с ересью, друга и адресата многих посланий. Сопоставление этих двух отрывков будет носить следующий характер:

"Словеса дней и царей, и святителей Московских"	**"Сказание о новоявившейся ереси"**
Гермоген	**Геннадий Новгородский**
Стлб. 551 "еретическое шатание разрушити изволи... яко лев от чаша леса, от божественнаго книжнаго Писания на среду благочестивых пажитей, еретическое их единомыслие обличаще, сурово наскакаше и немилостивно велеречием своих словес погубляющи враги Божия закона"[17].	С. 471 "яко лев пущен бысть не злодейственные еретики, устреми бо ся, яко от чаща божественных писаний, и яко от высоких и красных гор пророческих и апостольских учений, иже ногты своими разтерзаа тех скверныа утробы"[18]

Как в "Сказании", так и в "Словесах" враги именуются еретиками, однако, Хворостинин метафору Иосифа Волоцкого "чаща боже-

ственных писаний" превращает в развернутое сравнение: книжное Писание как лесная чаща. В обоих случаях появляется образ льва: в "Словесах" лев-патриарх обличает еретиков, в "Сказании" это развернутое сравнение дано более зримо и последовательно — лев терзающий тела еретиков.

Но "Сказание о новоявившейся ереси" — это не единственное произведение Иосифа Волоцкого, которое использует Иван Хворостинин. Он обращается также к "Посланию брату Вассиану Санину", датируемому 1492–1494 гг. Так, Хворостинин следующим образом характеризует мученичество патриарха Гермогена в захваченной поляками Москве: "Озобая вепрь дивий пастыря моих овец"[19]. Здесь, с одной стороны, можно обнаружить центральный для "Сказания о новоявившейся ереси" образ пастыря, а с другой стороны, образ вепря близок "Посланию брату", где Иосиф Волоцкий утверждает, что Христос "отсечет главу сатанина и дивия вепря"[20].

Развернутая образная картина кормчего и корабля в "Словесах" близка подобному образу "Послания брату". И.А.Хворостинин называет добрым кормчим патриарха Гермогена: "добрый кормчий, добре управляя Христом корабль, мир сей волнящееся море еретическими волнами, кормилцем словесе Божия в пены разгибая и корабль ко спасеному пристанищу наставляя; но волны множащеся и корабль истончевашеся и оскудеваше многими пенами соблазна"[21]. Иосиф Волоцкий очень похоже описывает беды русской земли во время еретического смущения: "Възвеяша бо пагубнии жидовьстии тлетворьнии ветри, хотяще разбити душевный нашъ корабль и потопити богатество благочестия слаными водами скорбей, иже излиаша на тебе, их же надеюся вълнением и аз обуреваем быти и вси верующеи истинно в Господа Иисуса Христа, дондеже уставит господь жидовьскую бурю и наставит на пристанище благочестия, и явит истинного кръмчия в корабли церковнем моолитвами Святые Богородица и всех святых"[22].

В данном случае мы снова сталкиваемся не с прямым заимствованием, а с вольным или невольным использованием текста Иосифа Волоцкого. Но мы можем предполагать, что автор "Словес" обращается именно к этому источнику, поскольку большинство образов, составляющих эти развернутые картины, совпадает. У Иосифа Волоцкого образ истинного кормчего церковного корабля замыкает картину, у Ивана Хворостинина он ее открывает. "Пристанище благочестия" из "Послания брату" соответствует "спасенному пристанищу" из "Словес", "жидовьстии тлетворьнии ветри" могут быть соотнесены с "еретическими волнами". У Ивана Хворостинина внешний, окружающий героя мир показан как "волнящееся море", у Иосифа Волоцкого сам автор "обуреваем вълднением". Образу душевного корабля, разрушаемого "пенами соблазна", из "Словес" соответствует образ душевного корабля в "Послании брату", разбиваемого

дующими извне ветрами и затопляемого водами скорбей. Композиция отрывка из "Словес" обратна композиции отрывка из "Послания брату". Это можно объяснить тем, что в одном произведении описывается состояние ожидания истинного пастыря, а в другом оплакивается его утрата.

Вообще, нужно отметить, что в пересказе Ивана Хворостинина зримые и вещные образы Иосифа Волоцкого дематериализуются, спиритуализируются. Развернутые сравнения, образы-картины занимают достаточно большое место в публицистических произведениях Иосифа Волоцкого. Композиционно-логический стиль сочинений Преподобного был направлен на опровержение еретических заблуждений и доказательство церковных догматов. Каждое его произведение имеет в своей основе четкую схему, строится как математическое доказательство, в котором обязательно есть и тезис, и антитезис, и синтез, и следствия из тезиса. Таким же образом Иосиф Волоцкий выстраивает и развернутые образные картины, они тоже должны иметь доказательную ценность, быть зримыми, ясными, запоминающимися. Вдохновенное "Послание иконописцу" защищает от еретических нападок вещи "от рук человеческих сътворенные". Развернутые сравнения в публицистике Преподобного словно пытаются повторить, воспроизвести материальные святыни. Публицист отдает себе отчет в том, что он пишет для простого читателя. "Новоначальные" не могут видеть "света фаворского", но о том, что есть этот свет им напомнит "вещный зрак" — картинные образы "Просветителя". Но Иван Хворостинин изменяет характер образов Преподобного, в "Словесах" зримые образы "Сказания о новоявившейся ереси" и "Послания брату Вассиану" больше похожи на аллегории и эмблемы, чем на полноценные символы: лев лишается когтей и клыков и не терзает, а обличает, волнение души автора становится волнующимся морем, душевный корабль — Христовым кораблем, к тому же еще и тонущим, "сланые воды скорбей" превращаются в неведомые "пены соблазна". Иван Хворостинин не ставит перед собою задачу дать представимую картину, он просто использует отпечатавшиеся в памяти образы, но из отдельных частей никак не складывается то удивительное целое, которое вероятно когда-то так поразило писателя.

Некоторые примеры пересказа фрагментов произведений Иосифа Волоцкого можно обнаружить и в "Истории в память предидущим родом" Авраамия Палицына. Так, к примеру, образ Римского папы в "Истории" похож на образ митрополита Зосимы Брадатого в "Сказании о новоявившейся ереси" и в "Послании Нифонту Суздальскому". Авраамий Палицын так описывает главу римской церкви: "Змий всепагубный, возгнездившийся в костеле италийском, всегда небесные звезды отторгаа"[23]. Образ митрополита Зосимы в "Сказании о новоявившейся ереси" дается очень похоже: "змий

тмоглавный, огню геоньскому пища... оскверни великий престол церкви Божиа Матери, ея же достоит нарещи земное небо"[24]. Очень близка к этому и характеристика Зосимы из "Послания Нифонту Суздальскому": "змий пагубный, мерзости запустение на месте святом"[25]. Образ змия оказывается общим для всех трех произведений, "змию всепагубному" соответствует "змий пагубный" "Послания", а отторжение небесных звезд может быть соотнесено с осквернением земного неба — престола церкви в "Сказании".

Кроме того, некоторые обращения Авраамия Палицына к читателю очень близки, как образно, так и эмоционально, обращениям Иосифа Волоцкого к адресатам своих посланий. К примеру, в "Истории" троицкие осадные сидельцы утешаются тем, что "аще не умрем ныне о правде и о истинне, и потом всяко умрем без пользы и не Бога ради"[26]. А Иосиф Волоцкий в "Послании брату Вассиану Санину" утверждает что если брат не примет смерти за Христа, то умрет "всяко безделною и неполезною смертью"[27]. В том же он убеждает и в "Послании Нифонту Суздальскому": "аще ли ныне не умрем о правде и благочестии, и по мале туне умрем"[28].

Как мы видим, здесь использован общий образ бесполезной смерти и антитеза ее смерти мученической, героической, повторяется даже начало призыва: "аще не умрем...". Хотя, в основном, влияние сочинений Иосифа Волоцкого на "Историю" Авраамия Палицына было идейным, а не стилистическим, все же, на наш взгляд, такие совпадения вполне могут оказаться и не простой случайностью.

Итак, четыре исторические повести о смутном времени включают в себя такие совпадения с текстами Иосифа Волоцкого, которые можно рассматривать как вольные или невольные заимствования. Принимая во внимание популярность сочинений Преподобного можно было бы предположить, что это влияние не осознавалось авторами, либо отнести совпадения на счет распространенных в древнерусской литературе образов душевного корабля, церкви-солнца, чаши-печали, которая фигурирует как в "Слове о полку Игореве", так и в "Повести о разорении Рязани Батыем". Однако сделать подобные утверждения невозможно, поскольку в двух произведениях, из четырех, рассмотренных нами, встречаются прямые компиляции из сочинений Иосифа Волоцкого. Такие бесспорные совпадения с текстами Преподобного имеются в "Повести како восхити" и в "Словесах дней и царей, и святителей Московских" И.А.Хворостинина.

Заключительная часть "Повести како восхити" полностью позаимствована из "Сказаний на скончание седьмой тысящи лет" Иосифа Волоцкого точнее из второго сказания этого цикла, называемого "Сказанием о глаголющих, что ради несть втораго пришествия Христова...".

"Повесть како восхити"

66 стлб.

"Согрешивший убо человек и сын человеческий — червь и ад ему есть дом, тма же ему постеля, и отец ему есть смерть, мати же и сестра ему тление. Како смееши и во уме помыслити не точию что на зло милости Божии отлучитися, и к сатане и дьяволу прилепитися"[29]

"Сказание о глаголющих, что ради несть второго пришествия Христова"

С. 407

"Человек бо гной, и сын человеческий червь! И ад ему есть дом, и тма есть ему постеля, и степь ему есть смерть, мати же и сестра ему тление! Како же смееши глаголати: "Долго несть втораго пришествия, а уже время ему быти",— гной сый и червь!"[30]

Отрывок из "Повести" достаточно точно повторяет отрывок из "Сказания", отсутствуют лишь восклицания и "тень" заменена на "отец", что можно объяснить разночтениями в разных списках "Сказания", возможно автор "Повести" использовал текст не вошедший в состав 97 списков, рассмотренных Я.С.Лурье. Даже если мы здесь сталкиваемся с использованием какого-то общего святоотеческого источника, назвать который затруднительно, то очень показательно абсолютно одинаковое использование текста этого источника — в конце обоих отрывков появляются однотипные вопросы ("како же смееши?"), причем в "Сказании" речь идет об отступлении от истинной веры к ереси, а в "Повести" — об оставлении истинного царя и переходе на службу к самозванцу. На фоне этого заимствования и все прочие совпадения в "Повести" с сочинениями Преподобного перестают восприниматься как случайные.

Вторым примером беспорного, на наш взгляд, заимствования является описание крещения Руси Владимиром Святым и ее дальнейшего просвещения Богом в "Словесах" Ивана Хворостинина и в "Сказании о новоявившейся ереси" Иосифа Волоцкого.

"Словеса дней и царей, и святителей Московских"

Стлб.530

"От того времени праведное солнце Христос Еуагельскою светлостию проповеди землю нащу осия, и Апостольский глас нас огласи, и божественыя церкви и монастыри состави шася, и быша мнози святители же и преподобнии, чюдотворцы же и знаменосцы, и якоже златыми крилами на небеса возлетаху"[31]

"Сказание о новоявившейся ереси"

С. 468

"От того времени солнце Еуангельское землю нашу осиа, и апостольский гром нас огласи, и божественна церкви и монастыри съставишася, и быша мнози святителие же преподобнии чюдо творцы же и знаменосцы, и якоже златыми крилами на небеса възлетаху"[32]

В данном случае апостольский гром "Сказания" в "Словесах" заменен "гласом", а праведное солнце пояснено именем Христа, аналогично тому как душевный корабль "Послания брату" в "Словесах" становится Христовым кораблем. Возможно, что у этих двух отрывков также имеется не известный нам общий источник, однако общее количество совпадений позволяет предполагать, что они не случайны и сделать вывод о популярности сочинений Иосифа Волоцкого в начале XVII в.

И, действительно, влияние идей волоколамского игумена можно обнаружить, по крайней мере, в пяти исторических произведениях о смуте: "Плаче о пленении и о конечном разорении Московского государства", "Повести како восхити неправдою на Москве царский престол Борис Годунов", "Словесах дней и царей, и святителей Московских" Ивана Хворостинина, "Истории в память предидущим родом" Авраамия Палицына и "Временнике" Ивана Тимофеева.

Прежде чем обратиться к анализу этих влияний мы все же сделаем попытку объяснить, почему произведения Иосифа Волоцкого были так популярны в смутное время, в чем причины того, что разные, как по политическим взглядам, так и по стилю, авторы обращаются к сочинениям Преподобного. Для того, чтобы ответить на этот вопрос, необходимо обратиться непосредственно к тематике и идейному содержанию сочинений волоколамского игумена. На наш взгляд, темы и идеи посланий Иосифа Волоцкого некоторым образом соответствуют тем вопросам, которые смута поставила перед писателями XVII в.

Так, одной из экономических причин смуты был голод 1601—1603 гг., об этом писали многие публицисты. Наиболее подробно эта тема развивается в "Истории в память предидущим родом" Авраамия Палицына, но к ней обращаются и многие другие авторы, в частности, голод предшествовавший смуте, упоминается в большинстве повестей о видениях и в "Плаче о пленении и конечном разорении Московского государства". Иосиф Волоцкий относится к немногим церковным публицистам, которые в своих сочинениях рассматривают экономические основы государства. Преподобный всегда, как известно, во время голодных годов выступал за твердые и разумные цены на хлеб, он даже сам способствовал их установлению открывая житницы своего монастыря. Воинствующая церковь потому так ревностно отстаивала свои земельные богатства, что рассматривала церковные наделы как своеобразную гарантию мира в государстве во время голодных годов. Запасы продовольствия давали возможность не просто призывать хлеботорговцев к снижению цен, но и реально снижать цены выбрасывая на рынок хранящийся в монастырских кладовых хлеб. Кстати, именно об этом повествует Авраамий Палицын, описывая отворение житниц Троице-Сергиева мо-

настыря и хлебные подводы отправляемые монахами в осажденную, голодающую Москву.

Согласно выводам работы Я.Г.Солодкина "Авраамий Палицын — русский политический деятель и публицист": "публицисты XVI в., принадлежавшие к разным политическим партиям сходились в признании недопустимо тяжелого положения народных масс. Так, глава иосифлян призывал "рабов" "яко братию миловати" и кормить убогих в голодные годы[33]. С крестьянским вопросом связано два послания Иосифа Волоцкого: "Послание некоему вельможе о его рабех" и "Послание монахам Пафнутьева монастыря". В "Послании вельможе" публицист призывает господина позаботиться о голодающих рабах, описывает ему их бедственное положение. "Послание монахам" ставит своею целью объяснить, почему Иосиф Волоцкий покинул Пафнутьево-Боровский монастырь, одной из причин было то, что Иваном III были биты и проданы "монастырские сироты", т.е. холопы находившиеся в собственности монастыря. Преподобный не мог допустить вмешательства Великого князя во владельческие дела монастыря и, в знак протеста, оставил обитель и основал новый монастырь в уделе князя Бориса Волоцкого. Авраамий Палицын был близок Преподобному в том плане, что считал необходимым "соблюдение сложившихся отношений господства и подчинения, не нарушающих пропорций между богатством и бедностью"[34]. Как чрезмерное обогащение правящих верхов ("вси бо боярствоваху"), так и крайнее обнищание низов рассматривалось Авраамием Палицыным как крушение сословной иерархии и влияние в этом вопросе на публициста сочинений Иосифа Волоцкого можно считать весьма вероятным.

Показателем окончательного крушения иерархии стал расстриженный инок на царском престоле. Человек, находящийся вне иерархии, как мирской, так и церковной, занял самое высокое иерархическое положение. Интересно, что одним из первых в древнерусской литературе образ расстриги дал именно Иосиф Волоцкий в "Послании о расстригшемся чернеце четырем духовным лицам Волоцкого края". В этом послании Преподобный называет расстригу еретиком и утверждает: "подабает бо такого и без боя во иноческая облещи и в монастыре затворити"[35]. Далее Иосиф Волоцкий сравнивает расстригу с воином-дезертиром, который оставил "передние ряды", "яко бегун и страшлив", и приводит свидетельства святых отцов о расстриженных иноках.

Надо сказать, что во время написания этого "Послания", подобное мнение было не единственным и даже спорным. Так, вечный оппонент Иосифа Волоцкого Нил Сорский в "Предании о жительстве святых отец" писал о тех, кто еретичествует и постригается в иноки, будучи по складу характера не способным к монашеству, о тех, кто не следует примеру святых отцов и покидает монастыри:

"азъ бо отсылаю таковых безделны якоже предрекох", "к таковым не прихожу желая начальствовати"[36]. Разница между "отсылаю", "не прихожу" и насильным затворением в монастыре очень велика. Здесь мы сталкиваемся с различием взглядов двух духовных традиций, с разным типом мышления, поэтому вместо голословного осуждения Иосифа Волоцкого за жестокость, лучше попытаться понять чем обусловлено различное отношение к непокорному иноку.

Нил Сорский мыслит в масштабах одного скита, он, вернувшись с Афона, основал свой скит на речке Соре и с реальной жизнью русского монастыря соприкасался мало. Нил Сорский — святой молитвенник-исихаст, стремящийся к спасению своей души и душ немногочисленных учеников-скитников, окружающих его, он созидает человеческую личность живым примером, но, если пример не действует и инок желает оставить скит, настоятель не принимает никаких мер к задержанию, внушению, принуждению. Иосиф Волоцкий, перед тем как стать игуменом Пафнутьево-Боровского монастыря, посетил все крупные обители русской земли, Преподобный сложился как иерарх в одной из самых крупных и наиболее почитаемых общетительских обителей России, он хорошо представлял себе как различные типы русских монастырей, так и типы людей, по тем или иным причинам постригающихся в иноки: одни постригаются уже стариками, чтобы иметь кусок хлеба и быть похороненными на святой земле, другие из бедности, из-за неимения средств к существованию, оставшись без наследства, как младшие сыновья в небогатых семьях, третьи бегут в монастырь от государевой опалы, четвертые, желая сделать карьеру иерарха и т.д. И лишь самая малая часть постригающихся идет в иноки по причине истинного призвания к монашеским подвигам, из-за желания служить Богу и молиться за мир.

Иосиф Волоцкий прекрасно понимал, что истинных иноков мало, и что подобную ситуацию невозможно изменить, хотя бы по причине греховности человеческой природы, но если всем прочим позволить в монастыре творить то, что они хотят, разрешить им самовольно покидать монастырь и возвращаться в него, то, в конечном итоге, мир разрушит монастырь и уставы останутся только на пергаменте. Монастырь должен, в той или иной мере, оцерковить мир, пригодными для этого средствами, монастырь не должен стать игрушкой мира, а иноческий постриг не может признаваться случайным, человека необходимо заставить понять, что это необратимый шаг, "отсылаю" здесь не годится, в этом слове словно выражается нежелание нести ответственность за инока-еретика. Но кто ее понесет? Куда отправится отосланный монах? В другой монастырь? Если Нил Сорский мыслит в масштабах сита, то Иосиф Волоцкий — в масштабах государства, он видит всю монастырскую систему, разрушаемую подобными "отсылами" и переходами. Он знает, что любой монастырь скорее слаб, чем силен, что сплоченная братская община возни-

кающая при основании монастыря, в скором мире разбавится миром, иными послушниками и иноками. Сергиева община двенадцати — это идеал, но проходит время, и Преподобный вынужден уходить на Киржач. Иосиф Волоцкий знает, по собственному опыту, и низкий уровень богословского образования иноков, и безграмотность сельского белого духовенства, он понимает, что для среднего отдаленного монастырька отправленный туда в ссылку мудрствующий еретик — это настоящая трагедия, кстати, именно этим вызвано требование Преподобного сажать еретиков в темницы, а не ссылать их в монастыри, изложенное в "Послании Василию III о еретиках". Для Иосифа Волоцкого, "без воля во иноческая облещи" означает сломить гордыню мира, изгнать мирскую свободу воли. Какая может быть воля у человека, предавшего себя в волю Божию?

Писатели Смутного времени, воочию видевшие воцарение Григория Отрепьева, конечно же, беспрекословно и однозначно были согласны с Иосифом Волоцким. Образ расстриги-еретика пройдет через всю литературу смутного времени. Именно так будут характеризовать Григория Отрепьева и Авраамий Палицын, и Иван Тимофеев, и автор "Повести како восхити". В "Сказании о Гришке Отрепьеве" центральным образом станет человек меняющий маски, прекрывающийся "аггельским чином". Поэтому требование Иосифа Волоцкого сломить внутреннюю гордыню человека, предотвратить разделение личности между греховными самолюбивыми помыслами и внешним боголюбивым иноческим обликом было очень актуально в смутное время.

Образ князя-братоубийцы появился в древнерусской литературе достаточно рано, еще в различных изложениях "Жития Бориса и Глеба". Так в анонимном "Сказании о житии Бориса и Глеба" образ Святополка имеет большое значение, и описанием страшной смерти братоубийцы, где-то на границе миров, оканчивается повествование о подвиге святых князей. Образ Святополка появится в литературе смутного времени, ним писатели будут сравнивать Бориса Годунова ("Иное сказание"). Но образ царя-убийцы в исторических повестях смутного времени мог быть связан не только с житийной литературой, но и с церковной публицистикой конца XV — начала XVI вв., в частности, черезвычайно популярно в смутное время было "Послание вельможе Иоанну о смерти князя" Иосифа Волоцкого.

Это произведение написано в 1584 г. в связи со смертью последнего брата Ивана III Бориса Волоцкого, в уделе которого находился Иосифо-Волоколамский монастырь. Другие братья Великого князя Юрий Андрей Меньшой умерли раньше (1479 и 1481 гг.), а Андрей Большой скончался в 1493 г. в заточении у Ивана III, он был уморен голодом в темнице и Великий князь потом в этом даже приносил покаяние. В "Послании вельможе Иоанну" появляются обра-

зы Каина и Авеля, очень популярные в литературе смутного времени. Иосиф Волоцкий оплакивает пресекшися царский род (Иван III во время написания "Послания" поддерживал московский еретический кружок Елены Волошанки и Федора Курицына), он сравнивает смерти четырех князей с угасшими свечами светильника, представляя себя в образе царя Иова, глаголившего о своих потерях и бедах. Это самое совершенное произведение Преподобного, оказывающее на читателя сильное эмоциональное воздействие. "Послание вельможе Иоанну" — это сочинение к тексту которого часто обращаются писатели смутного времени ("Плач о пленении и конечном разорении Московского государства", "Словеса дней и царей и святителей Московских" Ивана Хворостинина). К тому же убиенный Андрей Большой княжил в Угличе, был углицким князем, и сопоставление его с царевичем Дмитрием было совершенно естественным. Поэтому авторы писавшие о пресекшемся царском роде в смутное время просто не могли не помнить об этом произведении.

Итак, как мы видим, тематика многих "Слов" и "Посланий" Преподобного была актуальна в смутное время. Не менее актуальны были и идейные взгляды Волоцкого игумена, которые будут нами рассматриваться в связи с их влиянием на литературу о смуте.

Многие авторы используют осмысление царской власти, данное Иосифом Волоцким, так называемую теорию об истинном царе и царе-мучителе, которая как будто специально была создана для смуты, впрочем она и возникла во время церковной смуты, в то время, когда царь прислушивался к еретикам, а митрополитом был Зосима Брадатый. Эта теория изложена в седьмом "Слове" "Просветителя" в "Сказании от божественных писаний како и которыя ради вины подобает христианам поклонятися и почитати божественные иконы и честный и животворящий крест... и како подобает покланятися и служити царю и князю". Сущность этой теории выражена в следующем утверждении: "аще ли же есть царь над человеки царьствуа, над собою же имать царствующа страсти и грехи, сребролюбие и гнев, лукавьство и неправду, гордость и ярость, злейши же всех — неверие и хулу, таковый царь и божий слуга, но дьяволь и не царь, но мучитель"[37]. И далее идут призывы сопротивляться такому царю. В дальнейшем, уже после победы над ересью, в посланиях великим князьям Ивану III и в особенности Василию III Иосиф Волоцкий, перефразируя Агапита, станет рассматривать царя как образ божий на престоле, но, в этом случае он будет обращаться к царям, исповедующим православную веру. Таким образом, вера становится критерием истинности царя, в зависимости от отношения к церкви царь может быть признан либо наместником Бога на земле, либо тираном, которому следует сопротивляться.

Если мы сравним теорию царской власти Иосифа Волоцкого с тем, как описывают царя Василия Шуйского Авраамий Палицын в

"Истории в память предидущим родом" и Иван Тимофеев во "Временнике", то обнаружим явное сходство взглядов и общие критерии оценки царя. После того как Авраамий Палицын описывает пренебрежительное отношение Василия Шуйского к Троице-Сергиеву монастырю, он замечает: "и яко же царь Василий небрег святых почитати, того ради святых святый Господь самого пренебреже, яко же конец о нем являет"[38]. Иван Тимофеев во "Временнике" также использует формулу Иосифа Волоцкого: "Сего ради не мощи его нарещи по истинне царя, зане мучительски правяша власть, неже царски"[39].

На наш взгляд, как во "Временнике", так и в "Истории в память предидущим родом", можно обнаружить определенное идейное влияние теории Иосифа Волоцкого об истинном царе и царе-мучителе. Так, и Авраамий Палицын, и Иван Тимофеев оценивают поведение царей в зависимости от их отношения к церкви, вере, церковным обрядам. Например, Авраамий Палицын убеждается в том, что Борис Годунов не истинный царь, после того, как "святые иконы и мощи пешеносцы" были износимы из кремлевских соборов к Новодевичьему монастырю, во время умоления Бориса принять на себя царский сан. В особенности большое внимание уделяет этому эпизоду начальная редакция первых глав (по Я.Г.Солодкину — 1618–1619 гг.). Писатель повествует о том, как образ Пресвятой Богородицы, которому ходили поклоняться князья и цари, был вынесен к Новодевичьему монастырю, на умоление Бориса Годунова, как Та, на Которую не смеют взирать на небесах херувимы и серафимы, предстояла тленному и греховному человеку. Автор с явной иронией передает уговоры вельмож и церковных иерархов: "Се сий образ Матери Божии тебе ради изнесохом и тебе ради толик путь шествова царица"[40]. Авраамий Палицын объясняет подобное обращение с чудотворной иконой непониманием сущности образа Божия, того, что Богородица всецело присутствует в своем образе. Получается, что, изнесшие икону, люди не видят соотношения образа и первообраза, того, что заставили предстоять лжецарю ту, которая управляет небом, Землей и преисподней. Все три слова "Послания иконописцу" Иосифа Волоцкого утверждают неразрушимую связь образа и первообразного: "все бо почесть иконная на пръвообразное въсходит", "и от вещнаго сего зрака възлетаеть ум наш к божественному желанию и любви", "да въздееши зрительное ума к святей еженосущней и животворящей Троици"[41]. То, что бояре и церковные иерархи не усматривают подобной связи, то, что сам будущий царь не понимает, кто ему предстоит, уже расценивается автором как показатель кризиса: "Двигнут бысть той образ нелепо, двигнута же и Россия бысть нелепо"[42]. П.Г.Любомиров считал "движение" образа началом смятения", Смуты на Руси. Я.Г.Солодкин несколько уточнил это предположение: "Первая часть этой патетической фразы

имеет в виду ношение икон, так что под "нелепым движением" страны можно понимать не "смятение" страны, а движение к этому смятению"[43]. В любом случае достаточно показательно уже то, что отношение к образу становится одним из критериев оценки будущего царя.

Авраамий Палицын рассматривает также и литургический образ, отношение Бориса Годунова к церковной службе. Он описывает нелепое, нецарское поведение нового царя во время венчания на царствие: "Во время святыя литоргия стоя под того (патриарха — МК) рукою, не вемы, что ради, испусти сицев глагол зело высок и богомерзостен"[44]. Борис Годунов во время венчания сказал речь, в которой пообещал, что в его государстве не будет нищих и бедных. Этот популистский шаг нововенчанного царя расценивается писателем как оскорбление святой литургии. Поэтому вывод автора о еретичестве Бориса Годунова ("ереси же сей арменстей и латынстей добр потаковник бысть") базируется на реальных фактах, на наблюдении за церковной жизнью нового царя.

Во "Временнике" Ивана Тимофеева подобным нехристианским поступкам Бориса Годунова уделяется еще большее место. Автор тоже начинает замечать еретическое поведение нового царя с момента его воцарения. Так, Борис Годунов заставляет народ принимать присягу в Успенском соборе, говор толпы, произносящей слова клятвы новому царю заглушает церковную службу: "Непетой литургии бывши в той день в матери церквам шума ради"[45]. Получается, Борис Годунов считает, что Бог не во всем мире пребывает, а ограничен церковными стенами: "Се от вещи показаша людем, яко во церкви Бога токмо пребывающе мнеша, а не на всяком месте"[46]. Иван Тимофеев делает из этого вывод о еретичестве Бориса Годунова.

Вторым не угодным Богу поступком Годунова автор "Временника" считает начало строительства храма, подобного храму Соломона в Иерусалиме и создание гроба, подобного Гробу Господню. Писатель отрицательно оценивает неоправданное использование топонимики Святой Земли: "высокоумие бо вере его одоле"[47]. Нужно отметить, что Борис Годунов впервые на Руси обратился к наименованиям иерусалимских святынь, эту идею воплотит в жизнь патриарх Никон, который назовет свою личную резиденцию Новым Иерусалимом, протекающую там реку Истру — Иорданом, а окрестные села — Вифлеемом, Назаретом и т.п. М.Б.Плюханова, в работе "О некоторых чертах личностного сознания в России XVII в." связывает этот феномен с тенденцией к сакрализации человеческой личности, по ее мнению, подобные наименования были "одним из внешних средств подчеркнуть свое сакральное значение"[48]. Этим действием патриарха Никона были возмущены как старообрядцы, так и церковные иерархи. Очень интересны приводимые М.Б.Плюхановой

факты восприятия подобных действий людьми середины XVII в. Так, инок Авраамий, автор самостоятельной теории о пришествии Антихриста, считал, что подобный поступок Никона прямо указывает на тождество патриарха с Антихристом, поскольку как Деяния Апостолов, так и эсхотологические сказания сообщали, что Антихрист явится в облике Христа и дела его будут внешне похожи на деяния Христа. Если с этой точки зрения взглянуть на отображение человеческой личности в литературе смутного времени, то окажется, что отмеченная Д.С.Лихачевым в исторических повестях противоречивость человеческого характера основывается именно на противоположности внешнего иерархического поведения тайным внутренним помыслам, явления — его сущности. По делам человек — мудрый царь, а по сути — цареубийца. Такова же ситуация и с Григорием Отрепьевым — за иноческим образом можно спрятаться до времени, а потом сбросить его и явить свою истинную дьявольскую силу. Показательно и то, что оценка узурпации священной топонимики, даваемая иноком Авраамием и Иваном Тимофеевым во многом совпадают. Кстати, общеизвестно отрицательное отношение патриарха Никона к Иосифу Волоцкому, равно как и то, что в раскольничьей среде Преподобный был одним из самых почитаемых святых.

Иван Тимофеев также обращает внимание на то, что Борис Годунов свою скрижаль "с клятвенными подписями" (венчанную грамоту) положил в гроб святителя митрополита Петра. Писатель считает это действие осквернением почитаемой святыни и называет его "нечестивым вержением"[49]. Снова появляется образ еретика, так, Иван Тимофеев вспоминает писание еретиков, оказавшееся в ногах гроба святой Евфимии.

Достаточно большое место автор "Временника" уделяет отношению Бориса Годунова к иконам и отмечает, что после воцарения Бориса святых мучеников Бориса и Глеба стали писать на иконах раздельно. Причем святого Бориса, в угоду новому царю, больше почитали, чем святого Глеба. Образ погибшего мальчика князя Глеба сразу связывается читателем с убитым царевичем Дмитрием, к тому же на следующей странице автор сравнивает насильно постригаемых Годуновым в монахини боярских дочерей с "несозрелыми класами" и "кроткими агнецами", также вызывающими в памяти образы Анонимного "Сказания о Борисе и Глебе".

Но Иван Тимофеев рассматривает этот факт не только в плане историческом, но и в богословском, раздельное писание нарушает принятый в церкви канон и говорит о недостаточном иконопочитании нового царя: "веде яко не шаровнаго бо другому не доста утворения, но иконостяжательной веры умоление"[50]. Этот вывод Ивана Тимофеева можно соотнести с тем, что писал об иконопочитании Иосиф Волоцкий в "Послании иконописцу" во втором слове "Сказания от божественных писаний како и которыя ради вины подобает почитать

божественные иконы, крест, Евангелие...": "и яко же икону почитаю, не дъску почитаю, ниже мшел шаровный, но въображение Тела Господня"[51]. И в том, и в другом случае "шаровное", материальное воплощение образа противопоставляется его высокой сущности. Интересно, что именно перед этим суждением Иосиф Волоцкий замечает "сим познаваемся вернии и от неверных отступаем".

Очень большое место во "Временнике" Ивана Тимофеева занимают церковные службы и обряды. Например, Тимофеев описывает отправление церковных обрядов в захваченном шведами Новгороде. Глава "О вещи и ходех со кресты" посвящена обрядам освещения воды и омовения ног, которые тайно справлялись православными прихожанами. Шведы именно потому признаются автором нечестивыми, что из-за них "святодействия" "вся упразднишася". По мнению Ивана Тимофеева, нечестие и отступничество простого народа напрямую зависит от исчезновения в нем истинного чувства по отношению к церковным обрядам. Писатель сначала показывает, что должен испытывать во время церковной службы истинный христианин: "прикладно звездам бываше сотворяемое зримо в земных служением словесныя твари дароприношение, свещь блистанием во дне просвещаем воздух непщевах бо, яко и Богу сия в нас бывающая тогда любезне назирающу с высоты"[52]. Это описание, как идейно, так и эмоционально соответствует описанию церковной службы, данному Иосифом Волоцким в том же втором слове цикла "Послания иконописцу" — "Сказании от божественных писаний": "Горе бо воиньства агтельскаа славословят, доле же в церкви человеци ликовствуют, горе серафими трисвятую песнь въпиют, доле ту же песнь человечьское множество въспевает. Общее небесным и земным торжество"[53]. Подобная же мысль проводится и в повлиявшем на "Плач о пленении" "Сказании о новоявившейся ереси", где говорится о том, что сам Бог нисходит на церковный престол и русская церковь описывается в образа сада, невольно сопоставляемого читателем с райским садом. Для Ивана же Тимофеева именно нарушение общего небесного и земного торжества, этой связи между Богом и миром является показателем кризиса, который проявляется как в духовном, так и в нравственном состоянии народа: "ныне же вся в нас умолкше и не действуемы отнюдь зряху". Иногда начинает казаться, что во "Временнике" неуважение царями церкви и обрядов часто даже заслоняет собою их реальные преступления, так, не акцентируется внимание на убийстве царевича Дмитрия, голоде, междоусобной войне.

Можно предположить идейное влияние сочинений Иосифа Волоцкого на Ивана Тимофеева, поскольку о том, что автор "Временника" читал "Просветитель" и знал о ереси жидовствующих свидетельствуют некоторые его замечания. Так, когда он обличает новгородских изменников, служивших шведам, он сравнивает их именно с

жидовствующими: "мнетися яко отступив в тайне со онеми, яко жидовствующе, за скорое суетия обогащение"[54]. В "Послании Нифонту Суздальскому" Иосифа Волоцкого еретики характеризуются следующим образом: "отступиша убо от православная и непорочныя веры Христовой и жидовствуют втайне"[55]. Ересь антитринитариев, как известно, выдавала себя за православную веру, она получила наибольшее распространение среди белого новгородского духовенства, еретики произносили свои проповеди в православных храмах, поэтому Преподобный подчеркивает тайны характер ереси. Иван Тимофеев считает, что сторонники шведской оккупации только внешне остались православными, но духовно они давно отступили от истинной веры, поэтому он также использует образ тайной, внутренней ереси.

В имманентной исторической философии писателей смутного времени несоответствие образа человека его помыслам вообще играет огромную роль, в принципе — это идейный стержень осмысления первого этапа смуты (от Бориса Годунова до воцарения Василия Шуйского). Во "Временнике" Ивана Тимофеева, в основном, описывается именно первый этап смуты, который автор начинает не с Годунова, как большинство писателей, а с опричнины Ивана Грозного. Даже в тех случаях, где описываются события, выходящие за рамки первого этапа смуты, к примеру та же шведская интервенция, внимание автора все же направлено не на внешние столкновения, а на внутреннюю жизнь каждой из противоборствующих сторон. Поэтому произведения Иосифа Волоцкого, обличающие тайных еретиков, были близки Ивану Тимофееву, на которого могло оказать влияние и "Послание иконописцу", утверждающее соответствие образа первообразному в иконе.

К тому же, в "Сказании о новоявившейся ереси" и во "Временнике" есть некоторые образы, позволяющие предполагать знакомство Ивана Тимофеева с произведениями волоколамского игумена. Григорий Отрепьев во "Временнике" сравнивается с вороном, который "оболокся в плоть Антихриста"[56]. Иосиф Волоцкий в "Сказании о новоявившейся ереси" именует вороном митрополита Зосиму Брадатого, там же присутствует сравнение митрополита-еретика с волком, который "оболокся" в пастырское одеяние[57]. Образы слепого пастыря, корабля веры также встречается как в сочинениях Преподобного, так и во "Временнике".

На писателей Смутного времени могло оказать влияние понимание Иосифом Волоцким истинного христианина как воина священной войны. Идеология священной войны наиболее последовательно изложена Преподобным в "Послании Нифонту Суздальскому", в "Послании брату Вассиану Санину" и во втором слове "Послания иконописцу" — "Сказании от божественных писаний како и которыя ради вины подобает почитать божественные иконы, крест и Еванге-

лие". В посланиях Иосиф Волоцкий призывает своих последователей пострадать за Христа: "во время мирное порадовахомся со Христом, но и во время гонений постражем с ним, аще во время благоденьства Иисусу любими быхом и во время ратно да не будем ему врази"[58]. Он рассматривает время еретических шатаний как время отступления и разделения, это искус, посланный на род человеческий, чтобы отлучить любящих от "миролюбных". В "Сказании" Иосиф Волоцкий следующим образом раскрывает значение креста: "Се печать да не прикоснется нас губитель... Сим познаваеся вернии и от неверных отступаем. Се щит и оружие наше"[59]. Людской род разделен на верных и еретиков и смешения между ними быть не может, крест — это знак, печать, которая позволяет определить место человека в священной войне. В "Послании о расстриженном чернеце" Преподобный сравнивает инока с мужественным воином, бьющимся в первых рядах.

Влияние иосифлянской идеологии священной войны можно усмотреть во многих произведениях смутного времени. Особенно часто в образе воина Христова изображается патриарх Гермоген. Так в "Словесах дней и царей, и святителей Московских" Ивана Хворостинина Гермоген призывает свою паству: "облецытия во оружие Божие, в пост и в молитвы... Се оружие православия, се сопротивление по вере, се устав закона!"[60]. Подобные призывы и семантически, и эмоционально-экспрессивно напоминают призывы Иосифа Волоцкого, у них даже общий тип построения. Иван Хворостинин утверждает, что патриарх Гермоген "еретическое шатание разрушити изволи, яко предобрый воин Христов"[61].

В "Плаче о пленении и о конечном разорении Московского государства" появляется иосифлянский мотив невозможности смешения между еретиками и православными: "причастия несть тьме ко свету, ни велияру но Христу"[62]. Если человек отпадает "от ангельския светлости", то сразу же впадает во тьму. "Плач" — это единственное литературное произведение о смуте, в котором появляется мотив несмешения света со тьмой, праведности и греха. Большинство писателей смутного времени показывают именно смешение внешней праведности и внутреннего греха, борьбу праведности с грехом, часто даже в одной человеческой личности. Так Иван Тимофеев описывает смешение понятий, переходящее в хаос, в Авраамий Палицын — победу благодати над грехом в душах защитников Троице-Сергиева монастыря. В "Плаче" же патриарах Гермоген произносит такие речи: "которое вам, словесным овцам, причастие со злохищными волками: — вы кротоци о Христе, сии же дерзости о сатане"[63]. Подобного рода упрощенное несмешиваемое разделение можно обнаружить в агитационных грамотах, но никак не в исторических произведениях, где принципы разделения более усложнены. Поскольку автор "Плача" достаточно часто обращается к текстам

Иосифа Волоцкого, то, на наш взгляд, некоторые особенности понимания им разделения также можно объяснить идейным влиянием сочинений Преподобного.

На литературу о смуте могла также оказать влияние идея греховности и ущербности человеческого разума и спасительности Божественного неразумия, основная мысль ряда произведений Иосифа Волоцкого. Несмотря на то, что это положение было очень популярно в святоотеческой литературе, все же можно предположить, что на литературу первой трети XVII в. она повлияла именно через сочинения Иосифа Волоцкого. Ересь жидовствующих, с которой боролся Преподобный, была рационалистической ересью. Рационализм еретиков проявился в антитринитаризме — отрицании догмата о Троице, в отрицани богочеловечества Христа, ("прост человек есть"), иконоборчестве. Следствием тих отрицаний было непочитание Богоматери, святых, пророков, неусмотрение небесной и земной (церковной) иерархий. По мнению Я.С.Лурье, еретики подходили к божественным догматам с точки зрения человеческого разума и отрицали в богословии все, что для разума казалось непонятным, непостижимым. Поэтому "Просветитель" Иосифа Волоцкого направлен именно против рационализма, против мнимой всесильности человеческого разума, автор призывает не испытывать судеб божиих.

Особенно подробно рассматривают эту проблему "Сказания" о "скончании седьмой тысящи лет", которые вошли в "Просветитель" под восьмым, девятым и десятыми словами. Так, антитеза божественного неразумия человеческому самосмыслению выражается даже в композиции первого слова, "Сказаний" ("восьмого Просветителя") — "Сказании от божественных писаний... о глаголящих, яко седьмая тысяща лет прошла". Автор постоянно противопоставляет "вемы" и "не вемы" и приходит к выводу: "учитель же есть Христос, составная премудность Божиа, в нем же всея сокровища разума скровена суть"[64]. Иосиф Волоцкий призывает не возноситься на богоразумие, от гордыни, проявляющейся через разум, по его мнению, происходят все беды в истории государства: "От сего убо и добрая зле приемлются и на развращение простейших хитрости словес прелагаются, сие житие растленное введе, сие и ереси роди, и горьняя доле сотвори"[65]. Эта фраза как будто специально создана для того, чтобы ее вставить в одно из произведений, осмысляющих смуту.

Во втором "Слове" "Сказания" (девятого "Просветителя") — "Сказании о глаголящих, что ради несть втораго пришествиа Христова" — автор сравнивает человеческий разум, отвергнувший божественный догмат, с конем, сбросившим всадника. Он называет ереси "умным развращением". Вообще, на протяжении всего текста "Сказания", глаголы "замышляти", "мнети", "умышляти" употребляются только в отрицательном значении, с оттенком осуждения.

С похожим отношением к человеческому разуму мы встречаемся в литературе смутного времени. Особенно показателен в этом плане Авраамий Палицын, в его "Истории в память предидущим родом" эпитеты "мудрый" или "премудрый" употребляется тоже только в отрицательном значении. Например, в грамоте, посланной защитникам монастыря, Сапега и Лисовски призывают осадных сидельцев поразмыслить и понять, что гораздо выгоднее сдать монастырь и получить за это вознаграждение, чем погибнуть в битвах или от голода в осаде: "пощадите благородство свое, соблюдите свой разум"[66]. В "Отписке к поляком и ко всем изменником" защитники монастыря противопоставляют "своему разуму" "детское неразумие": "да весте, яко и десяти лет христианское отроча в Троицком Сергиеве монастыре посмеется вашему безумству и совету"[67]. Осадные сидельцы уверяют поляков в своем высшем знании они отмечают, что если иудеи распяли Христа "не познавше господа своего", то никак не могут им уподобиться "знающие своего православнаго государя".

В главе 46 "О третьем большом приступе" описывается приход под стены монастыря пана Зборовского, который возмущается тем, что монастырь так долго не могут взять и укоряет этим панов Сапегу и Лисовского. Зборовский настаивает на немедленном приступе, возглавляет наступление и терпит позорное поражение — происходит чудо: во время приступа от стен града выстрелили внего несколько раз, а убитых врагов полегло великое множество, чудо которое невозможно понять разумом противостоит гордому самосмышлению Зборовского, и говорят ему, насмехаясь, Сапега и Лисовский: "Ты премудр, промышляй собой и нами"[68].

В главе 51 "О приходе во обитель Давида Жеребцова" командир отряда Давид Жеребцов, как профессиональный воин, высказывает свое презрение к простым, не знающим военного дела, осадным сидельцам, затем идет биться с поляками по науке и терпит сокрушительное поражение. Авраамий Палицын так комментирует разгром стрельцов Жеребцова: "зрят простецы мужа храбра и мудра нестроение"[69]. А затем осадные сидельцы приходят на подмогу стрельцам: "немощные бранию ударивши и исхищают мудрых от рук лукавых". Интересно то, как объясняют простецы свою победу стрелецкому начальнику: сначала они молятся Сергию Радонежскому и просят у него помощи, затем, не помышляя о земном, словно неразумные овцы, выходят на бой: "пастырь же наш сам нами промышляя"[70]. Здесь опять появляется столь популярный в сочинениях Иосифа Волоцкого образ пастыря и овец, причем выражающий идею божественного неразумия.

По этим примерам можно увидеть, что мудрость, для Авраамия Палицына, это — предмет иронии, насмешки. Одной из характерных черт "Истории в память предидущим родом" является постоян-

ное обращение к теме народного героизма, писатель показывает подвиги простых людей — крестьян Никона и Слоты, монастырского служки Анании Селевина, стрельцов Нехорошки и Никифора Шилова и многих других. Эти герои из простого народа словно подтверждают мысль автора о том, что "не мудрыми, но простыми, не множайшими, но малейшими" Господь спас Лавру[71]. Это одна из основных идей повествования об осаде Троице-Сергиева монастыря: "и помещут немецкую мудрость, и приемлют покрываемых от преподобнаго буесть"[72]. В выдвижении этой идеи на первый план можно усмотреть влияние сочинений Иосифа Волоцкого.

Желание жить по своему разуму приводит к тому, что человек (царь) начинает отменять богоустановленные законы и устанавливать новые, по его разумению более удобные. В "Послании вельможе Иоанну о смерти князя" Иосиф Волоцкий дает следующую оценку подобным действиям царей: "горши же всего превращати пределы, еже положиша отцы наша, и испытывати неиспытанное и касатися некасаемых... еже о божестве, и от сего внидоше распря и ереси"[73]. Показательно, что большая часть писателей смутного времени видит основную причину смуты в своеволии человеческого разума, особенно подробно анализирует причины смуты Иван Хворостинин в "Словесах дней и царей, и святителей Московских", который сначала описывает отпадение Адама от Бога и дает определение праведности и греха. Так грех, по Ивану Хворостинину — "оправдатися самим", "составляти себе", "держати свою волю"[74]. А праведность — "не веровати по своему разуму", "ненавидети свою волю"[75]. Иван Тимофеев таким образом описывает начало смуты — царское своеволие: "придержатели наша начаша древняя благоустановления законная и отцы преданная превращати и добрая обычая на новосопротивная изменяти"[76]. "Сопротивна бо древних царей уставным законам начаша все во всех бывати"[77]. Мы видим, что в сочинениях Иосифа Волоцкого и испторических повестях о смуте "превращение пределов", связывается со своеволием человеческого разума.

Иосифом Волоцким все последствия "сомосмышления" даются кратко, лаконично — в одной фразе: изменение древних законов — стремление к познанию непостижимого Божества — междоусобная война — ересь. Писатели смутного времени распределяют эти последствия по этапам смуты: своеволие и гордость разума, как причина тайного разделения человеческой личности между делами и помыслами, война и ересь, как проявление тайного внутреннего разделения личности во внешний мир.

На наш взгляд весьма показательно то, что идейное влияние сочинений Иосифа Волоцкого на имманентную историческую философию смуты затрагивает некоторые основные ее принципы: теорию об истинном и неистинном царе, мнение о своеволии разума как о при-

чине смуты, принцип тайного разделения личности, примеры абсолютного внутреннего тождества личности ("воин Христов", "простецы"). При принятии во внимание того, что в "Плаче о пленении и конечном разорении Московского государства", "Словесах дней и царей, и святителей Московских" Ивана Хворостинина, "Истории в память предидущим родом" Авраамия Палицына и "Повести како восхити" встречаются пересказы отрывков сочинений Иосифа Волоцкого, а в "Повести како восхити" и "Словесах" Ивана Хворостинина — даже прямые компиляции, можно сделать вывод, что авторы исторических повестей о смуте осознанно и неосознанно обращались к трудам Преподобного и находили в них ответы на вопросы, которые задавала историческая действительность начала XVII в.

Необходимо детальное сопоставление двух групп источников — исторических повестей о смутном времени и сочинений Иосифа Волоцкого, а также произведений, связанных с кружком архиепископа Геннадия Новгородского. Влияние иосифлянской публицистики на последующую литературу практически не исследовано, в частности ничего не известно о влиянии сочинений конца XV — начала XVI в. на литературу 1610–1630 гг. Мы рассматривали только исторические повести, но можем предположить, что ими влияние иосифлянской публицистики не ограничивается. На подобные выводы нас натолкнула работа А.С.Демина "Писатель и общество в России в 1610–1630 г. Ублаготворенность и уступчивость верхов общества", исследователь рассматривает старопечатные предисловия, рукописные грамоты, летописи, исторические сказания и др. В частности он анализирует Память 1636 г., и в качестве примера того, что "смягченность, заглаженность представлений о смуте стали еще ощутимее"[79], приводит следующий отрывок: "...брани разруши, рати утоли, бури утиши, бесы отгна, болезни уврачева, напасти отрази, грады колеблемыя устави... и иже от человек наветы вся объят"[80]. Во втором слове "Послания иконописцу" — "Сказании о божественном писании како и которые ради вины подобает почитать божественные иконы" Иосиф Волоцкий дает следующее описание благого влияния церкви на жизнь народа: "церковь брани разруши, рати утоли, бури утиши, бесы отгна, болезни уврачева, напасти отрази, грады колеблемыа устави, небесные двери отверзе, узы смертныа пресече и покой дарова"[81]. Возможно, именно ощущение "колеблемых основ", в одном случае, жизни церковной, а в другом случае, и всей общественной жизни, было причиной этой переклички литератур конца XV — начала XVI вв. и первой трети XVII в., связью между двумя рубежами веков.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси конца XIV — второй половины XVI вв. (исследования и тексты). Приложение. С. 233.

[2] Зимин А.А. Россия на рубеже XV–XVI столетий (очерки социально-политической истории). М., 1982. С. 231.

[3] Солодкин Я.Г. Указ. соч. С. 112.

[4] Платонов С.Ф. Древне-русские сказания и повести о Смутном времени как исторический источник. СПб., 1913 г. С. 146.

[5] РИБ. СПб., 1891. Т. 13. С. 222.

[6] Там же. С. 221.

[7] Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения. Приложение. С. 473.

[8] Цит. по РИБ. Т. 13.

[9] Цит. по Послания Иосифа Волоцкого, под ред. А.А.Зимина, Я.С.Лурье. М.; Л., 1959.

[10] Буганов В.И., Корецкий В.И., Станиславский А.Л. "Повесть како отомсти" — памятник ранней публицистики Смутного времени. ТОДЛ. М.; Л., 1974. Т. XXVIII. С. 236.

[11] РИБ. Т. 13. С. 150.

[12] Послания Иосифа Волоцкого. С. 154.

[13] ПИВ. С. 156.

[14] РИБ. Т. 13. С. 154.

[15] Казакова Н.Я., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения. Приложение. С. 473.

[16] РИБ. Т. 13. С. 530.

[17] Цит. по РИБ. Т. 13.

[18] Цит. по Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения. Приложение.

[19] РИБ. Т. 13. С. 554.

[20] Послания Иосифа Волоцкого. М.; Л., 1959. С. 173.

[21] РИБ. Т. 13. С. 551.

[22] ПИВ. С. 175.

[23] "Сказание" Авраамия Палицына. М.; Л., 1955. С. 114.

[24] Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси конца XIV — второй половины XVI вв. Приложение. С. 471.

[25] Там же. С. 428.

[26] "Сказание" Авраамия Палицына. С. 168.

[27] ПИВ. С. 174.

[28] Антифеодальные движения на Руси. С. 428.

[29] Цит. по РИБ. Т. 13.

[30] Цит. по Антифеодальные еретические движения на Руси. Приложение.

[31] Цит. по РИБ. Т. 13.

[32] Цит. по Антифеодальные движения, Приложение.

[33] Солодкин Я.Г. Авраамий Палицын — русский политический деятель и публицист начала XVII в. Воронеж, 1977. С. 113.

[34] Там же. С. 119.

[35] ПИВ. С. 146.

[36] Нил Сорский. Предание и Устав. СПб., 1911. С. 3.

[37] Антифеодальные движения. Приложение. С. 346.
[38] "Сказание" Авраамия Палицына. С. 205.
[39] "Временник" Ивана Тимофеева. С. 103.
[40] "Сказание" Авраамия Палицына. С. 252.
[41] ПИВ. С. 336, 337, 351.
[42] "Сказание" Авраамия Палицына. С. 252.
[43] Солодкин Я.Г. О датировке начальных глав "Истории" Авраамия Палицына. ТОДРЛ. Л., 1977. Т. XXXII. С. 294.
[44] "Сказание" Авраамия Палицына. С. 104.
[45] "Временник" Ивана Тимофеева. С. 68.
[46] Там же. С. 70.
[47] "Временник" Ивана Тимофеева. С. 65.
[48] Художественный мир средневековья. М., 1982. С. 192.
[49] "Временник" Ивана Тимофеева. С. 74.
[50] Там же. С. 61.
[51] ПИВ. С. 338.
[52] "Временник" Ивана Тимофеева. С. 139.
[53] ПИВ. С. 353.
[54] "Временник" Ивана Тимофеева. С. 120.
[55] Антифеодальные движения. Приложение. С. 429.
[56] "Временник". С. 72.
[57] Антифеодальные движения. С. 473.
[58] Там же. С. 428.
[59] ПИВ. С. 338.
[60] РИБ. Т. 13. С. 550.
[61] Там же. С. 551.
[62] Там же. С. 226.
[63] РИБ. Т. 13. С. 230.
[64] Антифеодальные движения. Приложение. С. 398.
[65] Там же. С. 339.
[66] "Сказание" Авраамия Палицына. С. 135.
[67] Там же. С. 135.
[68] Там же. С. 183.
[69] Там же. С. 192.
[70] Там же. С. 192.
[71] Там же. С. 180.
[72] Там же. С. 192.
[73] ПИВ. С. 159.
[74] РИБ. Т. 13. С. 527.
[75] Там же. С. 527.
[76] "Временник" Ивана Тимофеева. С. 110.
[77] Там же. С. 111.
[78] Демин А.С. Писатель и общество в России XVI–XVII вв. (общественные настроения) М., 1985.
[79] Там же. С. 58.
[80] Там же. С. 58.
[81] Антифеодальные движения. Приложение. С. 355.

О.В.Чумичева

"ВСЕ МЫСЛЕННОЕ МНИТСЯ ВИДЕНИЕМ"

(к вопросу о восприятии иконного образа в первой половине XVII в.)

Вопрос об иконопочитании, сущности иконы, соотношении изображения с образом и первообразом, идеей, лежащей в основе изображения, всегда являлся одной из основных проблем христианской философии, богословия, восходящей еще к неоплатоническим истокам христианства. На Руси вопрос об иконопочитании активно обсуждался с конца XV в. — с момента распространения новгородско-московской ереси, а затем получил серьезное развитие в сочинениях Иосифа Волоцкого, Максима Грека, Зиновия Отенского, в соборных решениях Стоглава 1551 г., собора 1553–1554 гг. (в отношении И.М.Висковатого). Некоторые результаты глубоких споров XVI в. отразились в Сборнике о почитании икон (М., 1642).

Полемика, концепции русских богословов по поводу теории иконного образа нуждаются в специальном анализе, несмотря на существование образцовых исследований Н.Е.Андреева[1], Л.А.Успенского[2], а также монографии В.В.Бычкова[3]. Не все аспекты темы получили достаточное разрешение, особенно мало изучен вопрос об иконопочитании в первой половине XVII в. Однако не только рассмотрение прямых деклараций, специальных сочинений и сборников об иконном образе дает возможность решения проблемы. Многие оттенки восприятия иконы не осознавались и не формулировались, но существовали в сознании людей — как религиозных деятелей, так и мирян. А потому наряду с анализом высказываний об иконопочитании, в которых зачастую преобладает почти непрерывное цитирование отцов церкви, византийских авторов, необходимо обратиться к сочинениям русских писателей, лишь косвенно затрагивающих тему.

Поскольку статья является лишь попыткой предварительной характеристики данного аспекта темы, остановимся на творчестве всего лишь двух писателей первой половины XVII в., точно отражающих полярные тенденции общественной психологии, мировосприятия. Посмотрим, что можно сказать о восприятии иконного образа на основании произведений Елеазара Анзерского и Ивана Бегичева. Первый — монах-аскет, второй — мирянин. Один провел жизнь в удаленной северной пустыни, другой — в Москве, за рубежами России (в Польше, Дании), в центральных уездах. Закономерно, что они совершенно по-разному подходили к решению важнейших богословских проблем[4]. Оба автора не выстраивают концепций в защиту

иконопочитания. Они высказываются об иконах вскользь, в связи с другими темами. Именно эта непосредственность, непреднамеренность позволяет увидеть ту сторону религиозного мировоззрения, которая редко выражается в прямых заявлениях.

* * *

Знаменитый пустынник, основатель Троицкого скита на Анзерском острове, мастер-резчик иконостасов Елеазар едва ли может быть отнесен к числу высокообразованных соловецких книжников. Его литературный стиль свидетельствует скорее о долгих духовных исканиях, о глубокой искренности аскета-отшельника, чем о серьезной книжной образованности. Собирание библиотеки в Анзерской пустыни, как доказала С.К.Севастьянова, на протяжении многих лет было одной из главных забот Елеазара[5]. Но состав книжного собрания абсолютно традиционен: это, в основном, богослужебная и святоотеческая литература. Не привлекает Елеазар другие письменные источники других типов и в текстах собственных сочинений. Более того: анзерский строитель едва ли может быть назван оригинальным писателем. В его сочинениях все строится на стереотипах, устойчивых формулах[6]. Но именно эта предельная традиционность, даже "невыразительность" Елеазара в данном случае ценна: на материале его сочинений можно говорить о "средней", не слишком индивидуализированной психологии. Елеазар Анзерский в таком контексте предстает не столько самобытной личностью, сколько в качестве отражения типового подхода восприятия иконного образа.

Елеазар не религиозный мыслитель, а образцовый средневековый мистик, личный опыт которого естественным образом воплощается в достаточно конкретных, "зримых" видениях, происходивших как наяву, так и во сне. В автобиографическом житии — "Свитке" — Елеазар тщательно фиксирует многочисленные знаки божественного покровительства и наставления, освещавшие его жизнь. В первой части "Свитка" он описывает лишь знамения, указывавшие на необходимость основания Анзерской пустыни, постройки каменной церкви, поддерживавшие Елеазара в долгих и многотрудных отношениях с соловецкими иноками, не всегда доброжелательными к новому соседу. Вторая часть "Свитка" содержит описание семи видений, на первый взгляд не представляющих ни смыслового, ни сюжетного единства[7]. Это разрозненные эпизоды явлений Троицы, Христа, Богоматери, апостола Павла, происходивших в самых разных местах: к востоку от церкви (Св., с. 302)[8], "на поле чисте" (Св., с. 303), в келье (Св., с. 303, 304), в трапезной и на левом клиросе церкви (Св., с. 303).

Видения описаны просто, коротко. Образы не выходят из ряда наиболее популярных христианских символов: ангелы имеют "на себе одежду белу, яко снег" (Св., с. 302); перед появлением Бога Елеазар видит "чрезъ все небо лучю световидну, яко радуга во время

дождевное" (Св., с. 303); видения вызывают у тайнозрителя "страх и радость" (Св., с. 303). Все это вполне соответствует традиционному языку жанра[9]. Сами видения в житии не разработаны подробно. Их смысл очень прост и ясен. Бог, Богоматерь благословляют Анзерскую обитель (Св., с. 302, 303), обещают помощь самому Елеазару (Св., с. 303), дают указания тайнозрителю: оставаться в Анзерской пустыни несмотря на "стужения злыхъ человекъ и бесовские страсти" (Св., с. 302–303), поставить церковь во имя Богородицы (Св., с. 303), поклониться Христу "со страхом и трепетомъ" (Св., с. 304).

Определяющей чертой всех образов в видениях Елеазара можно назвать предельную стереотипность. При этом — также в соответствии с этикетными формулами — элементы "чудесного" сочетаются в рассказах Елеазара с "бытовыми" деталями[10]. Так, в "Сказании преподобного Елеазара о слышании божественнаго гласа" автор спокойно располагает рядом два мотива, побудивших его написать иконный образ: "се аз грешный Елеазар написал сей образ повелением Божиим красками. А назнаменил мне сей образ в Соловках Памва иконописец чернилы"[11]. Причем "Повеление Божие" далее раскрывается как двойное "слышание гласа" Божия, указывающего написать икону. Давно отмечен тот очевидный факт, что художник и резчик иконостасов Елеазар видит Бога, Богородицу в полном соответствии с иконографической традицией (Св., с. 623; комментарий Л.А.Дмитриева). Елеазар и сам подчеркивает это, отмечая сходство являющихся сакральных покровителей с их зримыми материальными изображениями: "яко же описуютъ иконописцы" (Св., с. 302), "яко же въ Деисусе описуютъ\ъся" (Св., с. 303), "образъ пречистыя Богородицы подобие смоленския, держаще на руку левою превечнаго младенца, Господа нашего Исуса Христа, яко же въ Соловецкомъ монастыре противъ игуменскаго места, имуще на себе ризу багровидну, златом часто испещренну" (Св., с. 303). В видениях появляется и апостол Павел с "пядничной" (то есть 20-тисантиметровой) иконой Богородицы в руках (Св., с. 304). Наличие и отсутствие иконы Богородицы в руках помогает Елеазару отличить в видении настоящего апостола Павла от "искусителя", принявшего его облик (Св., с. 304). Подобная ситуация, когда наличие иконы в руках явившегося в видении персонажа или сходство с иконографическим подлинником позволяет распознать святого, отмечена Н.И.Прокофьевым как типичная для жанра[12]. Богородица сходит с иконы, оставаясь и на ней в изображении, и стоит в Анерской церкви на воскресной литургии на левом клиросе (Св., с. 303).

Такое поразительное сходство персонажа видения со зримым иконным образом — достаточно широко распространенная деталь житий русских святых. Можно привести ряд аналогий: явление Богоматери со звездами на мафории Евфросину Псковскому, Успения Богоматери — Иллариону Суздальскому и Лазарю Муромскому.

Несколько иначе, более индивидуально, живо и самобытно подходит к описанию подобных видений Мартирий Зеленецкий в автобиографической Повести (1590-е гг.)[13].

Рассмотрим подробнее образы, являвшиеся Елеазару. Внимание инока-художника, его сосредоточенность на деталях иконографического типа позволяют достаточно ясно их представить. Христос возникает как спас Нерукотворный, один из самых почитаемых на Руси иконографических типов,— "великъ во все небо". Елеазар выделяет, подчеркивает непостижимое противоречие: "егда Отчимъ изъволениемъ во чреве вместися в преcвятую Богородицу и на земли многи скорби претерпе человекъ васъ ради бывъ, ныне же и небо не вместитъ" (Св., с. 303). Распространение символического, литургического действа, Божества в иконном образе "в космическую сферу абстрактным пространством"[14] с середины XVI в. становится характерной чертой мировосприятия русских живописцев. Это отразилось и в стенописях Успенского собора московского Кремля, и в таких иконографических типах, как "о тебе радуется", "Богоматерь Гора нерукосечная", "Богоматерь Неопалимая купина", "Иже херувимы"[15]. Елеазар демонстрирует эту тенденцию к цельности и "космичности" восприятия иконного образа с поразительной легкостью. Взаимовложение Бога и мира предстает перед ним в виде ясной, обозримой картины. Сложнейшая философская идея материализуется в виде гигантской иконы.

Богородица появляется перед Елеазаром наиболее часто и в разных обличиях. То в деисусном ряду — вместе Иоанном Предтечей, архангелами Гавриилом и Михаилом и апостолами (Петром и Павлом?) (Св., с. 303); то в виде Богоматери Смоленской с младенцем на левой руке (Св., с. 303); то стоящая "пред образом своим болшимъ" в церкви (Св., с. 303); то в ином иконографическом типе — без младенца, в "багровидном" мафории с тремя светлыми звездами "на главе и на рамехъ, яко же описуютъ" (Св., с. 303).

Этот последний образ заслуживает специального внимания. Известно, что заволжский старец Капитон, в первой половине века вполне ортодоксальный, к середине столетия начал, в частности, резко порицать иконы, на которых Богоматерь изображалась в виде царицы "в ризах позлащенных одеянна и приукрашенна... в царских одеяниях и в венце"[16]. Царская "багряница" Богоматери соответствовала иконографическому типу "Царица небесная", сложившемуся в XVI в. и вызывавшему, судя по всему, сомнения у "простого" зрителя. Официальная тенденция к торжественности и величавости[17] не находила отклика у всех слоев населения. Елеазар воспринимает парадный образ Богоматери как один из привычных и вполне традиционных. Изображение Марии без младенца, также естественное и нормальное на взгляд анзерского пустынника, вызывало резкий протест у Капитона[18]. Елеазар не испытывает сомнений в отношении сложившихся в традиции иконографических типов. То, что он видел

на иконах, представляется ему правильным, само собой разумеющимся и не требующим разъяснений. Он не помышляет о том, должна ли изображаться Богоматерь на иконе сама по себе, без Христа, не приводит доводов ни против, ни в защиту такого положения. Подобный подход на протяжении веков и привел к возникновению с IV в. н.э. и развитию культа Богородицы[19]. Взгляды Капитона, рассматривающего икону как повод для богословской дискуссии выходят за рамки ортодоксии не только из-за явной тенденции к отрицанию культа Богоматери, но и в силу чрезмерно тщательного, настороженного рассмотрения иконографического типа. Для Елеазара несравненно более важной представляется достаточно обыденная, предельно традиционная деталь образа — три звезды на мафории Марии. Эти звезды — золотые или серебряные, иногда стилизованные под украшения (например, на иконе Толгской Богоматери XIII в.), почти всегда присутствуют на поясных изображениях Богоматери с младенцем, реже — на иконах деисусного и праздничного чинов. Три звезды на мафории Марии — традиционный христианский символ чистоты и невинности — троякого девства Марии — до рождества, в рождестве и по рождестве[20]. В видении Елеазара Богоматерь специально указывает на звезды: "Елеазаръ, разумей на мне звезды сия. И аще имаши всегда мя тако призывати въ молитвахъ, буду тебе помогати до исхода души твоея" (Св., с. 303).

Наибольшего внимания заслуживает иконографический тип Троицы в видении Елеазара. "И видехъ умныма очима чудное видение: седяще на престоле Господа Бога ветхи денми, яко же описують иконописцы, с ним же видяще на престоле Сына Божия, на третиемъ престоле Святаго Духа въ голубине образе" (Св., с. 302). Речь идет об одной из наиболее спорных иконографических композиций, распространенной на Руси в XVI–XVII вв.,— "Новозаветной Троице". В отличие от "Ветхозаветной" ("Гостеприимство Авраама") "Новозаветная Троица" должна была представлять Бога не в определенной сцене земного воплощения, а "по существу". Однако сразу же вставала проблема принципиальной невообразимости Бога[21]. Для Елеазара всего сложного комплекса проблем и споров, связанных с "Новозаветной Троицей", словно не существует. Он воспринимает композицию как нечто само собой разумеющееся[22]. Однако и "Новозаветная Троица" имела несколько вариантов. О каком же идет речь у Елеазара? В композиции Бог-Отец всегда расположен справа, Бог-Сын — слева ("одесную Отца"), а Святой Дух "в голубине образе" — между ними. Но сидят они: 1) на едином престоле (например, в композиции "Во гробе плотски" знаменитой Четырехчастной иконы Благовещенского собора Московского Кремля), 2) на херувимах (в стенописи восточного фасада Успенского собора Московского Кремля[23], на вводной миниатюре к "Житию Евфросинии Суздальской"[24]), 3) Отец и Сын — на отдельных престолах,

Святой Дух — в круге, как бы на третьем престоле (этот наиболее редкий вариант можно увидеть на иконе XVII в. из собрания П.Д.Корина)[25].

Близкий к "Новозаветной Троице" тип представляет композиция "Отечество", где все три лица Троицы расположены на одном престоле, как бы "вложенные" друг в друга[26]. Судя по тексту Елеазара, он описывает вариант Новозаветной Троицы, сидящей на разных престолах. Эта разделенность ипостасей еще сильнее подчеркнута в последующем тексте: "Пред ними же [перед лицами Троицы — О.Ч.] стояще аггелы, имуще на себе одежду белу, яко снегъ, держаще в руку своею кадило, и нача кадити, яко же священники обычай имать по чину трижды. И нача кадити прежде Отца и Бога, глаголюще тако "Слава Отцу и Сыну и Святому Духу", и поклоняшеся до земли. Прииде же къ Сыну Божию, нача кадить\ъ, глаголюще сице "Славословлю тя, Сына, со Отцемъ и Духомъ Святымъ", и поклоняшеся. Прииде же ко Святому Духу кадить, глаголюще "Прославляю тя, Святаго Духа, со Отцемъ и Сыномъ". Азъ же грешный приложихъ к симъ словесемъ "Троица святая, спаси души наша ныне и во веки векомъ, аминь". И ощути сердце мое исъполнено радости многи зело" (Св., с. 302). Последовательное и раздельное поклонение каждому из лиц Троицы, соответствующее порядку литургического действа, отражает, по-видимому, подсознательное стремление упорядочить, освоить абсолютно неясный для обычного здравого смысла догмат о триединстве Бога. Совершенно ортодоксальный Елеазар незаметно для себя фиксирует тот парадокс восприятия, который давал почву для всех тринитарных споров, который позднее привел несравненно более смелого и последовательного протопопа Аввакума Петрова к еретическому призыву: "несекомую секи по равенству, небось, едино на три существа, тожде естества и образы три равны"[27].

Елеазар не рассуждает о догматике. Он лишь описывает те яркие и живые картины, которые возникают в сознании истинно верующего христианина. Его видения порой выражают совершенно бесхитростные крестьянские взгляды на жизнь. Например, это проявляется в способе избавления от бесов, предложенном пустыннику Богоматерью: надо лишь написать на стенах кельи "Христос с нами уставися" (Св., с. 299). С.К.Севастьянова отметила сходство этого эпизода с местным обычаем, объясняющимся народным представлением о страхе беса перед запечатленным именем Бога[28]. Образы, являющиеся Елеазару, не дают оснований говорить об оригинальности или самобытности авторского мировосприятия. Сходные явления Богоматери, архангела Гавриила в сцене Благовещения, Богоматери Одигитрии ("как в Тихвине образ из Старой Руссы") в житии Мартирия Зеленецкого гораздо ярче и выразительнее[29]. Не случайно подробное, детализированное описание лица Богоматери Мартирием Зеленецким привело Н.Ф.Буслаева к выводу о проявлении

собственно эстетического внимания к образу[30]. Однако и художественно описанные явления сакральных персонажей Мартирию, и простоватые, наивные видения Елеазара отражают одну и ту же традицию отношения рядового зрителя к иконе. "Школа для неграмотных" (по определению Иоанна Дамаскина) с икон, со стен соборов входила в глубины подсознания, формировала мироощущение рядового человека, "простеца"[31].

Пристрастие, внимание русских людей XVII в. к иконам отмечалось внешними наблюдателями. Иконы сопровождали странника в путешествии, воина, отправляющегося в поход; они помещались не только в доме, но и над входом — в лавку, склад, жилище; иконы ставились в изголовье кровати; они представлялись самым ценным даром[32]. Причем В.Г.Брюсова считает, что такое широчайшее распространение икон свидетельствует не о суеверности русских людей XVII в., в чем их упрекали протестантские проповедники, а скорее о развитии эстетического начала[33]. Безусловно, протестанты, описывавшие отношение русских к иконам, судили предвзято. Сильное влияние общего мировосприятия и эстетических чувств несомненно составляло одну из специфических черт народной психологии и русского православия. Значительная роль народных веяний в искусстве первой половины XVII в. сказалась и в развитии элементов бытового жанра в иконописи и монументальной живописи[34], и в обособлении "мирской" тенденции в изобразительном искусстве[35]. "Народное начало" оказывало влияние на иконографию XVII в., выбор стиля[36]. Но, с другой стороны, само народное сознание формировалось под влиянием живописи. В силу образного, зрительного восприятия христианских идей эстетические программы становились одними из наиболее важных, требующих специального внимания. Изменение типа изображения в иконе, церковной росписи неизбежно должны были приводить к смене мировосприятия[37]. Такие изменения воспринимались как новаторство не эстетическое, но богословское[38]. Может быть именно поэтому во второй половине XVII в. возникло резкое неприятие нового художественного стиля — Симона Ушакова, художников Оружейной палаты. Вспомним яростные выпады протопопа Аввакума против новых икон[39]. Так что видения Елеазара — не только выражение профессионального подхода мастера, во всем видящего икону, или книжника, применяющего трафаретные формулы, но и естественное проявление православного восприятия и истолкования богословских идей.

Повышенное значение иконы, ее особые свойства в восприятии зрителя подтверждаются и традицией веры в чудотворные иконы, и представлениями о неприкосновенности образа. Так, в "Сказании о Тихвинской иконе Божьей матери" рассказывается, что в 1636 г. игумен Герасим получил от царя Михаила Федоровича разрешение поновить икону. Сняли старую темную олифу, но когда стали чинить

живопись, образ Богоматери исчез. Тогда решили просто положить свежую олифу[40]. Эта легенда отражает весьма устойчивую тенденцию восприятия, получавшую выражение и во второй половине XVII в., например, в споре Симеона Полоцкого с "поборниками живоподобия" в иконописи. Оппоненты Симеона Полоцкого категорически отрицали богоугодность всех икон иного стиля. Они утверждали, что "нелепо" написанные иконы почитать "не достоит". Симеон противопоставил этому вполне современный подход: "нелепо" написанная икона — "художничее неискусство являет". Мастера за такую работу можно осудить — за неумение или отсутствие "тщания", но икону, после исправления, все равно надо почитать[41]. Собеседники Симеона Полоцкого были сторонниками новых течений в русской живописи второй половины XVII в. Но их принципиальный подход к восприятию иконы оставался старым. Главное в их позиции — глубочайшее убеждение в равенстве иконы и изображаемого, образа и первообраза, а в силу этого — своеобразная фетишизация иконы, которая, впрочем, присутствует в православной догматике с древних времен. Здесь звучит все та же традиционная идея неприкосновенности и неизменности сакрального предмета. А поскольку образ и его содержание для зрителя равны, непосредственно соединены, нет препятствий для изображения и умопредставления любых персонажей и даже абстрактных идей.

Возможно, Елеазар Анзерский — монах, художник, а также Мартирий Зеленецкий или оппоненты Симеона Полоцкого выражали это состояние так, как не смогли бы сделать это крестьянин или сапожник. Но сам уровень восприятия религиозных положений и образов едва ли резко различается. Это овеществление отвлеченных понятий, соотнесение абстрактных образов христианского богословия со знакомым изобразительным рядом. Подсознание, обостренное аскезой, молитвенными состояниями, предлагает лишь простые, но яркие и теплые — зримые — образы. И Богоматерь в "багровидной" ризе с сияющими звездами склоняется к угоревшему товарищу Елеазара: "и приниче к нему, на него подула и глагола мне, [Елеазару — О.Ч.] "Побереги угорчака сего". И тако невидима бысть" (Св., с. 303). Такое поведение прекрасной, сошедшей с иконы Богоматери сходно с тем, как действует она в народных легендах о Богородице-заступнице, покровительнице нищих, убогих, обездоленных.

Простой и ясный мир видений Елеазара, насыщенный светом, красочными картинами,— это проявление традиционной православной религиозности, близкой к сказочному, волшебном мировосприятию. Это естественная готовность к чуду, пронизывающая мышление средневекового человека и сохранившаяся в народной среде России не только в первой половине XVII в., но и значительно позднее. Закономерно, что для пустынника Елеазара такое мироощущение было главным, определяющим, в то время как в среде "простецов",

мирян религиозная психология гораздо отчетливее — и все более явно отступала перед практическим здравым смыслом, оставляющим немного места и времени для созерцания прекрасных картин неземного мира.

* * *

"Послание о видимом образе Божием" Ивана Бегичева ничем не напоминает сочинения Елеазара Анзерского[42].

В основе этого произведения совсем другой подход к богословским проблемам. У Бегичева доминирует логический анализ, спокойная манера рассуждать на любые темы. Автор включает в текст "Послания" пространные цитаты, однако применяет их всегда к месту, не теряя нити собственных рассуждений. А.И.Яцимирский отметил, что Бегичев владеет методом "преобразовательного толкования Библии" (ПБ, с. V). Сложные богословские предметы, о которых идет речь в "Послании", требуют от автора высокого, достаточно строгого стиля, хорошо сочетающегося с цитатами из отцов церкви. Но в обращении к адресату "Послания" то и дело звучит живая и непосредственная разговорная интонация ("а мне с тобою и по готову делать нечего, итак будеши упрям, а не прям" — ПБ, с. 11). Достаточно нелицеприятная форма, в которой Бегичев оценивает богословские воззрени своего оппонента, вполне понятна, т.к. является реакцией на гораздо более резкие выпады адресата против самого Бегичева.

Структура "Послания" достаточно рыхлая. Автор не выстраивает композицию, а свободно движется в рамках главной темы, опираясь на систему ассоциаций, иногда возвращаясь к уже упоминавшимся примерам и сюжетам. Проблема визуального восприятия Бога, возможности непосредственного контакта с ним рассматривается очень пристально. Автор привлекает для этого значительное число источников. Очевидна широкая начитанность Бегичева. Он свободно ориентируется в писании (в тексте "Послания" он прямо ссылается на две новозаветные — Апокалипсис и Евангелие от Иоанна — и шесть ветхозаветных книг[43]); неплохо знает богословскую литературу[44]. Причем Бегиев использует эти произведения не начетнически, а по смыслу, проявляя глубокое понимание проблем. Судя по контексту, автор знаком с "Просветителем" Иосифа Волоцкого[45]. Многократно цитировалось высказывание Бегичева о "баснословных повестях" (о Бове королевиче, о куре и лисице), которые автор противопоставляет истинно душеполезной литературе.

Таким образом, несмотря на свой светский статус Иван Бегичев оказался готов к анализу богословских проблем. Его уровень понимания предмета принципиально отличается от того, который обнаруживает Елеазар Анзарский.

Как известно, основным сюжетом, попавшим в поле внимания Ивана Бегичева и его адресата — Семена Лукьяновича Стрешнева,

было явление Бога Моисею на Синае[46]. Стрешнев утверждал, что Моисей непосредственно общался с Богом, а Бегичев категорически отрицал такую возможность, высказывая предположение, что "во образе Божии" перед Моисеем предстал ангел (ПБ, с. 2–4, 6, 12). В "Послании" Бегичев развивает эту концепцию, обращаясь к ряду других свидетельств из писания. Он приводит пример, когда тому же Моисею явился ангел Господень в "купине" (Исх. 3, 2–4) — (ПБ, с. 11); а также явление ангела Иоанну Богослову на о. Патмос: "Аз есмь начало и конец..." (Откр. 1, 8) — (ПБ, с. 12). Бегичев подчеркивает, что ангел мог заявить "Я — Господь", так как говорил с пророком "во образе Бога" (ПБ, с. 12). В связи с этим важным для автора положением об ангелах, предстающих в качестве посланцев Бога и в Его образе, следует отметить важный оттенок смысла: ангел выступает как самое адекватное, хотя и заведомо неточное отражение Бога. Таким образом, выстраивается первая ступень иерархи образов: Бог как абсолютное совершенство,— ангел, посланный к людям "во образе Бога", в качестве посредника, и принимающий то или иное обличие (человека, куста...)[47].

Из этого вытекает следующая проблема, рассмотренная Бегичевым,— вопрос о принципиальной способности восприятия Бога. Иван Бегичев, со ссылками на богословов, приводит длинный ряд свойств Бога, из которых выводит положение о "неприступности" Бога для человеческого восприятия: "Еже бо паче слова и ума и существа того во пресущественое художество да налагается и не убо глаголается и святейшее существо при Бозе. Всякого бо существа превыше лежит Господь, ни едино что от сущих сый, но паче сущих и от него вся сущая и существо же глаголется от еже быти, а еже быти привидения некоего мысль подписует, по сем же и слепым мощно есть разумети, яко не только задняя или предняя при Бозе Глаголати и мнети, но и единыя части не мощно есть не только телесным оком зрети, но и разумным ни мало уразумети" (ПБ, с. 6)[48].

На взгляд автора, особое место среди ветхозаветных богоявлений занимает "Гостеприимство Авраама". А.И.Яцимирский, комментируя "Послание", отметил, что вопрос о том, кто же предстал перед Авраамом в мамврийской дубраве, получил три разные ответа в сочинениях отцов церкви: три ангела, Бог и два ангела, три лица Троицы (ПБ, с. VI)[49]. Яцимирский заявляет, что Бегичев повторяет концепцию Иосифа Волоцкого (ПБ, с. VI) из 1-ой главы Просветителя. Те же взгляды Иосиф излагает в "Послании иконописцу" и Третьем слове о почитании икон[50]. Прекрасно зная о существовании разных взглядов отцов церкви на этот вопрос, Иосиф Волоцкий высказывает соображение, что все три точки зрения на самом деле означают одно и то же, но при этом резко осуждает новогородско-московских еретиков, убежденных, что к Аврааму явились Бог и два ангела[51]. Однако Бегичев вовсе не повторяет неловкую конструкцию

Иосифа. Восприняв его идею о новгородских еретиках, которые "дерзнуша рещи, яко со двема ангелома явися Бог Аврааму, и за таковое суемудрие прокляти и анафеме предани быша, и таковой их погибели позавидеть нечего" (ПБ, с. 8), Иван Бегичев определенно заявляет: "пишет бо, яко явися Бог Аврааму в трех лицех, и аз же сие должен есмь верою почитати, а не испытанием, понеже бо вещь та ни к чесому же ко иному не прикладна суть, кроме единаго того, иже сшествия Божия с небес и воплощения" (ПБ, с. 8). Таким образом, Бегичев не только однозначно принимает толкование "Гостеприимства Авраама" как явление Троицы, но и ставит это событие выше всех ветхозаветных богоявлений, сближая его с воплощением Христа. Эта позиция характерна для российского православия, где "Ветхозаветная Троица", в первую очередь в качестве высокочтимой иконы Андрея Рублева, определенно возобладала над "Гостеприимством Авраама"[52].

Бегичев приводит далее достаточно широкий ряд примеров явления Бога в видениях пророкам, а также цитату из Книги Иова о беседе Бога и дьявола (Иов. 1, 6—12) — (ПБ, с. 11—12). Однако, по мнению автора, не следует всегда понимать слова Ветхого Завета буквально. Так, например, "да еще кто будет многаго безумия исполнен будет, да мнит, яко истинно Бог со дияволом беседова; аще ли же кто зрав смысл имеет, той же не по писмени разумеваем, но плоды Духа истязает со многим опаством и глаголет: кая приобщина велияру со Христом, понеже тмою оболкшуся дияволу невозможно к свету божию ни приближитися, за не гордости ради свержен с небесных круг и к тому же взыдет" (ПБ, с. 12). Если ангел способен отображать Бога, то дьявол не может даже отдаленно приблизиться к божественному свету. Человек, занимающий в данном контексте промежуточное положение, воспринимает Бога только через посредника, через отражение, в телесном воплощении Христа. Именно это, заведомо искаженное и приблизительное, восприятие определяет необходимость в тексте писания говорить "руце и ноэе и очеса и вся прочая уды", применительно к Богу, а также изображать Бога так, "иже видеши на дщках и на иконах"; даже ангелы недоступны непосредственному человеческому восприятию, а потому уподобляются "человечеству" — "сия же по нас вина тем пресущественным существом да налагается, а не истейшее" (ПБ, с. 7). Иван Бегичев в данном теоретическом построении не оригинален. Он следует концепции Дионисия Ареопагита, но при этом не просто повторяет цитаты и чужие слова, а проявляет глубокое понимание теории образов, самостоятельно формулирует ее основные положения, подбирает собственные примеры. Автор не ставит задачей изложить нечто прочитанное, а свободно использует теории и сведения известных ему книг для обоснования собственных взглядов: цельных и продуманных.

Икона для него — лишь материальное отражение отражения: слабый отсвет истинного божественного света, необходимый и важный для человека, но не дающий полного и адекватного представления о Боге[53]. Осуждая оппонента, который, по мнению Бегичева, как дитя, выучившее "азъ и буки" и не желающее двигаться дальше, повторяет самое простое и не хочет судить по существу (ПБ, с. 5), автор призывает перейти к духовному пониманию текста писания (ПБ, с. 7).

Бегичев в изложении теории образов поднимается и до понимания одного из самых специфических тезисов: принципа эстетики по "неподобию"[54]. "Не изволи Бог на велицем древе показати чюдо, но в купине: купина же сказается куст, сиречь дробные древеса" (ПБ, с. 13)[55]. Чем менее соответствует материальный предмет понятию о величии, тем яснее предстает перед умом человека сама эта идея, так как внимание сосредотачивается не на "кумире", а на том, кто в нем является (ПБ, с. 13).

Частое обращение Ивана Бегичева к сочинениям Дионисия Ареопагита отметил А.И.Яцимирский, указавший в некоторых случаях параллельные тексты по изданию ВМЧ (ПБ, с. 7, 11); В.В.Бычков коротко заявил, что Иван Бегичев достаточно подробно излагает ареопагитовскую концепцию умонепостигаемого Бога[56].

Однако Бегичев не просто включает в текст "Послания" цитаты из сочинений Дионисия. Он умело и точно подбирает круг богословских произведений, в которых разработана теория образа (современные исследователи ненамного расширяют данный список авторов при анализе темы). Многие тезисы Бегичев кратко пересказывает, не искажая смысла. С успехом он применяет теоретические положения и к анализу ветхозаветного и евангельского текста. Конечно, Иван Бегичев, прекрасно усвоив теорию Ареопагита, не создал (подобно Григорию Паламе или Фоме Аквинскому) своего переосмысления. Но он и не был богословом, духовным лицом, он не ставил перед собой великих целей. Бегичев не оригинален как мыслитель. Но перед нами — всего лишь частное послание одного светского лица другому. А в этом ракурсе Бегичев оказывается личностью достаточно яркой и самобытной. С точки зрения всей христианской культуры Бегичев традиционен не менее, чем Елеазар Анзерский. Но речь идет о разных смыслах самого понятия традиционности. В случае Елеазара это означает стереотипность, У Бегичева — приобщение к древней богословской и философской традиции, идущей от Платона и Плотина через сочинения Дионисия Ареопагита, формирующей и рационалистические, и мистические течения христианского Востока и Запада. И хотя Иван Бегичев в этом масштабе почти незаметен, для русской культуры первой половины XVII в. существование его "Послания" о видимом образе Божием важно как свидетельство глубокого понимания философских основ православия.

Степень восприятия богословских идей, содержания книг, иконографии в русской культуре первое половины XVII в. варьируется от наивной простоватости Елеазара до свободных рассуждений вполне ортодоксального мирянина Бегичева.

Размышляя об иносказаниях в "книзе Бытейстей" Бегичев объясняет их "жестокосердием" и "безмерным неверьствием" иудеев (ПБ, с. 12). На протяжении всего "Послания" Бегичев постоянно возвращается к тому, насколько те или иные люди понимают суть Писания, православия вообще (например, ПБ, с. 4, 5, 7, 12, 13). Обращаясь к С.Л.Стрешневу, автор взывает: "не претыкайся о сем единем, яже видех писано, яко глагола Бог с Моисеом лицем к лицу, и не стой на единой нозе, да не явишися постромен и всюду зыблем, но приступи и на вторую и пойди далее, да увеси и искусившися" (ПБ, с. 9). Но "аще силен еси" — иди "свариться" с Дионисием Ареопагитом и Никитою Ираклийским,— откровенно насмехается над высокопоставленным и могущественным оппонентом рядовой стольник Иван Бегичев (ПБ, с. 11). И в этих рассуждениях автор следует своему главному авторитету — Дионисию, который призывал не останавливаться в понимании символов на поверхности, а проникать в них до самой глубины[57]. Даже в традиционном самоуничижительном вступлении звучит у Бегичева своеобразная интонация: автор ставит себя низко, "понеже о плотнем угодии и непрестанно пекуся, а о душевном ни мало, во всем плотская, а не духовная, содеваю. Писано бо есть, яко, аще кто о плотнем угодии пекийся, той сих духовных словес не может истинно разумети" (ПБ, с. 4).

Следует признать, что мирянин Бегичев понимал не только суть иконного образа, но и мистическое богословие гораздо глубже мистика-практика, строителя Анзерской пустыни старца Елеазара.

* * *

В XIV в. разгорелся между тверским и новгородским владыками знаменитый спор о рае — "мысленном" и реальном, земном. Позиция Федора Доброго, высказавшего идею о "мысленном", духовном существовании рая, не очень хорошо известна. Василий Калика решительно отвергал теоретические построения оппонента. Для него "мысленное" означало нечто несуществующее в действительности: либо символ, условное обозначение чего-то иного, реального, либо что-то будущее, не реализовавшееся[58]. Все доводы новгородского владыки базировались на "визуальной, практической доказательности"[59]. Характерно, что сам земной рай в описании Василия был отмечен не только светом, но и иконой: "видеша на горе той написан деисус лазорем чюдным и велми издивлен, паче меры, яко не человечьскыма рукама творен, но божиею благодатью"[60]. В пылу этой полемики Василий Калика решительно заявил: "все мысленно мнится видением"[61], сформулировав главный принцип восприятия богословских идей в системе, где ортодоксальное православие соединялось с традиционными народными представлениями[62].

За три века — с XIV до XVII — этот подход ничуть не изменился. Сочинения Елеазара Анзерского прекрасно иллюстрируют все тот же тезис, утверждающий конкретно — визуальное восприятие абстракций. В том же XIV в. был переведен на славянский язык корпус сочинений Дионисия Ареопагита с толкованиями Максима Исповедника. "Послание" Бегичева доказывает, что это событие не пропало даром для русской культуры. Наряду с традиционными упрощенными схемами восприятия сформировались новые системы мышления, базирующиеся на абстракциях, общих понятиях. Анализируя роль иконописных подлинников в развитии русского искусства второй половины XVI — первой половины XVII вв., В.В.Бычков отметил крайне важную закономерность: сведение многообразия форм видимого мира к набору стереотипов, где новое воспринимается лишь как "модификация традиционных канонизированных единиц". Такой подход обеспечивал целостность, самодостаточность и стабильность универсума[64]. Такой феномен восприятия достаточно устойчив, чтобы сохраниться и в психологии людей нашего времени. Но важно то, что параллельно с этим развивается и рациональное восприятие абстракций, без которого невозможно, согласно Дионисию Ареопагиту, мистическое постижение Бога[65], а также становление культуры нового, современного типа[66].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Андреев Н.Е. О "деле дьяка Висковатого" // Seminarium Condacovianum. V. Прага, 1932. С. 191–241 (в сокращении: Философия русского религиозного искусства XVI–XVII вв. Антология. М., 1993. С. 292–317); Он же. Митрополит Макарий как деятель религиозного искусства // Seminarium Condacovianum. VII. Прага, 1935; Он же. Инок Зиновий Отенский об иконопочитании и иконописании // Там же. VIII. Прага, 1936.

[2] Успенский Л.А. Богословие иконы Православной Церкви. Ид-во Западно-европейского экзархата. Московский патриархат. 1989. С. 239–274; Глава из этого исследования, неоднократно издававшаяся отдельно: Московские соборы XVI века и их роль в церковном искусстве // Философия русского религиозного искусства. . 318–349.

[3] Бычков В.В. Русская средневековая эстетика. XI–XVII века. М., 1993.

[4] О биографиях этих писателей см.: Гунн Г.П. Патриарх Никон и Елеазар Анзерский // Древнерусская книжность. По материалам Пушкинского Дома. Л., 1985. С. 230–242; Севастьянова С.К. Елеазар Анзерский // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 1. СПб., 1992. С. 300–303; Флоря Б.Н. Материалы к биографии Ивана Бегичева // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 4. XVII — начало XVIII вв. М., 1992. С. 73–86; Белоброва О.А., Флоря Б.Н. Бегичев Иван Иванович // Словарь книжников и книжности. XVII в. С. 127–128.

[5] Приношу глубокую благодарность С.К.Севастьяновой за возможность познакомиться с черновыми материалами и рукописью ее исследования о деятельности и творчестве Елеазара Анзерского.

[6] Более подробную характеристику Елеазара как писателя см.: Крушельницкая Е.В. Автобиографические источники и их использование в памятниках житийной литературы XVI–XVII вв. Автореферат... канд. филол. наук. СПб., 1992. С. 18–20.

[7] Подробный анализ "Свитка" как цельного, продуманного и композиционно организованного памятника см.: Севастьянова С.К. Сюжет и композиция "Свитка" Елеазара Анзерского // Исследования по истории литературы и общественного сознания феодальной России. Новосибирск, 1992. С. 50–58 (анализ второй части "Свитка" — с. 54–58).

[8] Здесь и далее сноски на текст "Свитка" даны по изданию: Житие Елеазара Анзерского, написанное им самим // ПЛДР. XVII век. Книга вторая. М., 1989. С. 299–304. (Св.).

[9] См.: Прокофьев Н.И. Символико-аллегорическая образность в литературе начала XVII в. // Уч. зап. Московского пед. института. 1966. Т. 248. Вопросы русской литературы. С. 34–35. Господство традиционности в эстетических воззрениях тайнозрителей первой половины XVII в. отмечает и В.В.Бычков: Русская средневековая эстетика. С. 409.

[10] См.: Там же. С. 44; Прокофьев Н.И. Образ повествователя в жанре "видений" литературы Древней Руси // Уч. зап. Московского пед. института. 1967. Т. 256. Очерки по истории русской литературы. Ч. 1. С. 38.— о постоянном присутствии "элементов реалистичности" в жанре видений.

[11] Севастьянова С.К. Неизвестные сочинения Елеазара Анзерского // В печати. По рукописи: ГИМ, собр. Уварова 886. Л. 48.

[12] Прокофьев Н.И. Символико-аллегорическая образность. С. 37–38.

[13] См.: Крушельницкая Е.В. Автобиографические источники и их использование в памятниках житийной литературы. С. 14–19; Она же. Мартирий Зеленецкий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. (вторая половина XIV-XVI в.). Ч. 2. Л., 1989. С. 106–108. О его видениях речь пойдет ниже.

[14] Вагнер Г.К. Канон и стиль в древнерусском искусстве. М., 1987. С. 242.

[15] Подробнее см.: Там же. С. 238–242.

[16] Румянцева В.С. Ересь Капитона и православная церковь в 40–80-е годы XVII в. // Религии мира. История и современность. М., 1984. С. 105.

[17] См.: Вагнер Г.К. Канон и стиль. С. 239–240.

[18] Румянцева В.С. Ересь Капитана и православная церковь 1984. С. 105.

[19] Свенцицкая И.С. Тайные писания первых христиан // Раннее христианство: страницы истории М., 1987. С. 311–318.

[20] См., например: Аверинцев С.С. Мария // Мифологический словарь. М., 1990. С. 340.

[21] Подробнее об этом см. ниже в связи с сочинением Ивана Бегичева.

[22] Отметим, что композиция эта вызывала серьезные протесты и в середине XVI в. — например, у И.М.Висковатого (Андреев Н.Е. О "деле дьяка Висковатого"), и в середине XVII в., когда было запрещено изображение на иконах Саваофа (Деяния Московских соборов 1666 и 1667 годов. М., 1893. Л. 22).

[23] Подробнее об этой композиции и ее аналогах см.: Брюсова В.Г. Композиция "Новозаветной Троицы" в стенописи Успенского собора // Успенский собор Московского Кремля. Материалы и исследования. М., 1985. С. 89 (здесь же — иллюстрация).

[24] За информацию об этом благодарю Ю.А.Грибова.

[25] Каждый из вариантов имеет более или менее широкое бытование, памятников, безусловно, можно назвать много, однако целью данной статьи не является анализ истории иконографических типов.

[26] Об иконографии "Отечества" и Новозаветной Троицы подробнее см.: Лазарев В.Н. Об одной новгородской иконе и ереси антитринитариев // Лазарев В.Н. Русская средневековая живопись. М., 1970. С. 279–291; Ретковская Л.С. О появлении и развитии композиции "Отечество" в русском искусстве XIV–XVI веков // Древнерусское искусство XV — начала XVI века. М., 1963. С. 235–262.

[27] "Книга обличений, или Евангелие Вечное" // Памятники истории старообрядчества XVII в. Кн. 1. Вып. 1. РИБ. Т. 39. Л., 1927. Стб. 625 (протопоп обращался к дьякону Игнатию Соловецкому). Следует, видимо, вспомнить и описание Троицы Аввакумом в послании к тому же дьякону Игнатию, где появляются "рядком" сидящие "три цари небесные" (Бороздин А.К. Протопоп Аввакум. Очерки из истории умственной жизни русского общества в XVII в. СПб., 1900. Приложение). Вопрос о позиции протопопа Аввакума по отношению к Троице, впрочем, гораздо более сложен. В упоминавшейся выше "Книге обличений" Аввакум последовательно формулирует несколько взаимоисключающих положений: о трисущности Троицы (стб. 624–625), о единосущности Троицы (стб. 630), о сидении на трех престолах (стб. 588, 624), о сидении не на престолах, а на херувимах (стб. 603) и т.д. Эта тема заслуживает специального анализа.

[28] Севастьянова С.К. Сюжет и композиция "Свитка" Елеазара Анзерского. С. 52.

[29] См.: Бычков И.А. Каталог собрания рукописей Ф.И.Буслаева. СПб., 1897. С. 346, 347, 349.

[30] Буслаев Н.Ф. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861. Т. 2. С. 391–393.

[31] Характерно, что излагая именно свои достаточно непоследовательные взгляды на Троицу, протопоп Аввакум ссылался на "бабу-поселянку", как на главный авторитет в восприятии богословских идей (РИБ. Т. 39. Стб. 630). В значительной степени эта установка отражает действительно положение вещей: "народный" взгляд на учение церкви.

[32] См.: Соколов И. Отношение протестантизма к России в XVI и XVII вв. М., 1880. С. 68; Брюсова В.Г. Русская живопись XVII века. М., 1984. С. 11.

[33] Там же.

[34] Вагнер Г.К. Канон и стиль. С. 264–265.

[35] Державина О.А., анализируя "Временник" Ивана Тимофеева и "Сказание" Авраамия Палицына, пришла к выводу, что в этих историко-литературных памятниках начала XVII в. происходит процесс, аналогичный изменениям в изобразительном искусстве: в частности, проявляется конкретно-бытовое значение сравнений и метафор.— Державина О.А. Метафоры и сравнения в исторической повести начала XVII в. // Культурное наследие Древней Руси. Истоки. Становление. Традиции. М., 1976. С. 183.

[36] Вагнер Г.К. Канон и стиль. С. 266.

[37] Естественное, это происходило не мгновенно, но и становление новых художественных типов занимает длительное время.

[38] Следует отметить, что своеобразное сближение, почти уравнение эстетики, стиля религиозной живописи и богословских воззрений характерно и для

современных православных исследователей. Так, например, Л.А.Успенский резко противопоставляет догматику православия и католицизма в частности на основании характера изображений на православных иконах и в западной живописи; говорит об "исповедании веры через образ" (Успенский Л.А. На путях к единству? // Философия русского религиозного искусства. С. 353, 366).— Причем его взгляды вполне органично вписываются в традиционные воззрения защитников догмата иконопочитания.

[39] См.: РИБ. Т. 39. Стб. 465–466.

[40] О чудотворно-явленной Тихвинской иконе Божией Матери и о замечательных с нея списках... СПб., 1864. С. 143–144; Вздорнов Г.И. История открытия и изучения русской средневековой живописи. XIX век. М., 1986. С. 13.

[41] Былинин В.К. К вопросу о полемике вокруг русского иконописания во второй половине XVII в.: "Беседа о почитании икон святых" Симеона Полоцкого // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. XXXVIII. С. 288–289.

[42] Изд.: Яцимирский А.И. Послание Ивана Бегичева о видимом образе Божием // ЧОИДР. 1898. Ч. 2. С. 1–13. Далее ссылки в тексте (ПБ).

[43] Исход, Бытие, книги пророков Исайи, Иезекииля, Даниила, а также Книгу Иова.

[44] В Послании цитируются: Дионисий Ареопагит, комментарии к его сочинениям Никиты Ираклийского, Иоанн Дамаскин, Афанасий Великий, Василий Великий, Григорий Богослов.

[45] Это отметил еще А.И.Яцимирский — ПБ. С. VI.

[46] Надо отметить, что именно этот ветхозаветный сюжет послужил Дионисию Ареопагиту основанием для построения концепции апофатического богословия. (Дионисий Ареопагит. О таинственном богословии (О мистическом богословии) // Прохоров Г.М. Памятники переводной и русской литературы XIV-XV веков. Л., 1987. С. 162–163). Из этого в православной традиции выстраивается обоснование абсолютной непознаваемости Бога — начиная с Филона Александрийского, Дионисия Ареопагита и Григория Нисского (Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 110–111, 116).

[47] Православное богословие содержит сложные теоретические построения о соотношении образа и первообраза, тварного и нетварного и т.д. Основная цель — соединение человека через процесс обожения с логосом, где определяющую роль играет воплощение Христа. В такой структуре мира иерархия созданий по степени приближения к Творцу — естественна и единственно приемлема. См., например, об этом в связи с теорией образа: Живов В.М. "Мистагогия" Максима Исповедника и развитие византийской теории образа // Художественный язык средневековья. М., 1982. С. 118–120.

[48] О значении и развитии идеи непостижимости Бога см.: Лосский В. Очерк мистического богословия. С. 116–118 и далее. Автор — как и Иван Бегичев — базируется на сочинениях Григория Богослова, Иоанна Дамаскина, Дионисия Ареопагита.

[49] Подробнее об этом см.: Озолин Н., прот. "Троица" или "Пятидесятница"? // Философия русского религиозного искусства. С. 379–384.

[50] Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI в. Л., 1955. С. 323–370.

[51] Краткую и точную оценку концепции Иосифа Волоцкого по данному вопросу см.: Гаврюшин Н.К. Вехи русской религиозной эстетики // Философия русского религиозного искусства. С. 8–9.

[52] Вопрос о соотношении иконографических типов и подтипов данного сюжета выходит за рамки статьи. Ясности в этом моменте искусствоведческая и другая литература не дает: с одной стороны, "Гостеприимство Авраама" отличают от "Ветхозаветной Троицы" наличием бытовых деталей, самих Авраама и Сарры, тогда икона Андрея Рублева — это "Ветхозаветная Троица", а икона Симона Ушакова должна считаться "Гостеприимством Авраама"; но, с другой стороны, можно провести грань по тому, как изображены главные персонажи сцены — если это ангелы, значит в иконе Рублева перед нами "Гостеприимство Аввраама". Однако, все эти разделения имеют весьма относительную ценность, являясь скорее более или менее удобным инструментом логической сортировки материала, а не объективной реальностью времени создания работ.

[53] И в этом Бегичев также точно следует за византийскими богословами, для которых иконопочитание являлось частным случаем общей теории образа, а отказ от почитания приводил к отрицанию возможности обожения, проникновения божественных энергий в человеческую природу, а значит исключал и движение человека к спасению (Живов В.М. "Мистагогия" Максима Исповедника. С. 121). Эти положения отразились и в решениях VII Вселенского собора (Бычков В.В. Малая история византийской эстетики. Киев, 1991. С. 172).

[54] Подробно о том, как строится богословское обоснование этого эстетического принципа см.: Там же. С. 88–92.

[55] Оценка Иваном Бегичевым эпизода явления "неопалимой купины" по отношению к более значимому богоявлению на Синае совпадает с иерархией этих сцен, предложенной Григорием Нисским в трактате "Жизнь Моисея" (Лосский В. Очерк мистического богословия. С. 116).

[56] Бычков В.В. Русская средневековая эстетика. С. 432. Пик интереса русских людей к сочинениям Дионисия Ареопагита в XVII в. фиксирует Г.М.Прохоров в монографии: Памятники переводной и русской литературы. С. 9.

[57] См.: Бычков В.В. Малая история византийской эстетики. С. 86.

[58] Плугин В.А. Мировоззрение Андрея Рублева. М., 1974. С. 50.

[59] Там же. С. 48.

[60] ПЛДР. XIV — середина XV века. М., 1981. С. 46.

[61] Там же. С. 44.

[62] Оценка взглядов Василия Калики — Плугин В.А. Мировоззрение Андрея Рублева. С. 49, 51.

[63] Прохоров Г.М. Памятники переводной и русской литературы. С. 5.

[64] Бычков В.В. Русская средневековая эстетика. С. 435–436.

[65] Минин П. Главные направления древне-церковной мистики // Мистическое богословие. С. 355.

[66] Следует отметить, что данная статья не претендует на сколько-нибудь полное решение вопроса о восприятии иконного образа, и тем более формах и путях богословского мышления в России первой половины XVII века. Это всего лишь постановка проблемы, некоторые предварительные соображения по поводу отмеченного круга вопросов.

М.Ю.Люстров

УХОД ПАТРИАРХА НИКОНА КАК ПОДРАЖАНИЕ ОБРАЗЦАМ

(к вопросу о самосознании московского патриарха)

В XVII в. в России появляется новый тип церковного деятеля: воинствующего обличителя, неистового, упрямого, беспощадного к врагам церкви и к своим противникам бойца. Вера участников раскола в истинность отстаиваемых идеалов и осознание своей роли в происходящих событиях способствовали формированию их представления о собственной избранности. По мнению М.Б.Плюхановой, эпоха породила гигантов, ощущающих свою грандиозность, не знающих пределов своей воли. В их лице "опыты русского индивидуального самосознания достигают сверхчеловеческих размахов"[1]. По всей видимости, именно такой личностью был московский патриарх Никон.

Г.Флоровский отмечал, что "Никон принадлежал к числу тех странных людей, у которых словно нет лица, но только темперамент... в нем была историческая воля, волевая находчивость, своего рода "волезрение"[2]. М.Б.Плюханова находит проявление неуемности Никона в его методах проведения церковной реформы, в "попытках присвоения функций царской власти", в самовольном оставлении патриаршего престола[3]. Последнее обстоятельство рассматривалось исследователями как важнейшее событие в жизни и деятельности патриарха (по мнению М.В.Зызыкина, "уход Никона является центральным фактом его патриаршества")[4]. Никону же оставление престола позволяло проводить аналогии с некоторыми событиями священной и церковной истории. Выявлению таких сопоставлений (содержащихся в различных текстах: в нравоучениях, в письмах союзникам, в доносах и т. п.), а также анализу возникшей из-за этого полемики между опальным патриархом и его противниками посвящена предлагаемая статья.

Уходу Никона предшествовали следующие факты: 6 июля 1658 г. сопровождавший прибывшего в Москву грузинского царевича Теймураза окольничий Богдан Хитрово ударил патриаршего человека и выругал патриарха, царь же не удовлетворил просьбу Никона о немедленном наказании виновного. 8 июля царь не присутствовал на совершаемых патриархом службах праздника Казанской Божией Матери. И, наконец, 10 июля 1658 г. в праздник в честь Ризы

Господней царь Алексей Михайлович через князя Юрия Ромодановского объявил патриарху Никону о своем гневе. В тот же день опальный патриарх добровольно оставил кафедру[5]. Заявив после службы в Успенском соборе 10 июля 1658 г. об оставлении патриаршего престола, Никон открыл новую страницу своей жизни, из всевластного правителя, заменявшего царя Алексея Михайловича во время его польского похода, превратился в изгнанника.

Загадочность и внешняя немотивированность ухода Никона порождали различные интерпретации этого поступка. Так, М.В.Зызыкин считал, что "своим уходом от зла он (Никон — М.Л.) прибегнул к мере архипастырского воздействия, как показывает вся обстановка его ухода по исследованиям проф. Николаевского и Пальмера и собственное поучение Никона в Успенском соборе"[6]. Здесь Зызыкин полемизирует с Н.Ф.Каптеревым, отмечавшим, что сам Никон в разное время менял свое отношение к этому событию: он отрекся от престола "в пылу гнева и неудовольствия на государя... и скоро стал мечтать о своем возвращении на патриаршество"[7]. При этом Каптерев приводил многочисленные противоречия в позднейших объяснениях Никоном этого поступка. В своих посланиях бывший патриарх называл разные причины оставления им кафедры. Вместе с тем взаимоисключающие разъяснения Никона позволяют выявить те образцы, на которые московский патриарх ориентировал свое поведение. Оставление кафедры Никон объясняет примером того или иного исторического лица. При этом один из главных жизненных ориентиров московского патриарха возникает в самой речи Никона, произнесенной им в Успенском соборе 10 июля 1658 г.

* * *

Важнейшим источником информации о происшедшем в Успенском соборе являются свидетельские показания присутствовавших на службе. Из сказок крутицкого митрополита Питирима, архиепископа Иоасафа, игумена Иосифа, протопопа Михаила, причетника Гавриила и дьяка Ивана Щепоткина следует, что после литургии Никон читал 29 беседу Иоанна Златоуста и нравоучение "Какову достоит быти учителю". Так, по утверждению последнего, "...патриарх Никон... после службы на амвоне поучения чел от бесед апостольских, каков велик чин святительства и какову подобает быти архиерею..."[8]. Обращение Никона к "Книге бесед" представляется вполне закономерным, поскольку "толкования Иоанна Златоуста на послания апостола Павла" были любимой "святой книгой" московского патриарх: к этому сочинению Никон обращался в самые ответственные и тяжелые моменты своей жизни. Однако в Успенском соборе указанный текст был прочитан перед большой аудиторией, то есть не только утешал невинно пострадавшего (за чтением этой книги

патриарха застают сразу после низложения в 1666 г.[9]), но и объяснял присутствующим причины этого поступка.

Фрагменты речи патриарха Никона обнаруживаются также в показаниях свидетелей. Так, в сказке подьяка Федора Трофимова читаем: "Егда патриарх Никон оставил патриаршество, тогда по поучении говорил так: я сам окрастовел и вас от коросты не избавил, волну имал, а о овцах не радел: и я отселе вам несть патриарх..."[10].

Зафиксированные свидетелем слова патриарха напоминают библейскую цитату (Иезекииль 34:2-4) из указанного нравоучения Златоуста: "Егда ли пасут пастырие себе; не пасут ли овец. Оныи же [иудейские учителя — *М.Л.*] противное творяху, млеко бо, рече, снедает, и волною одеваете ся..., а овец не пасосите"[11]. Можно предположить, что в своей речи Никон цитирует Златоуста. Однако другие свидетели, приводящие фрагменты речи патриарха, обходят молчанием эти слова из нравоучения Златоуста. Так, в сказке митрополита Питирима зафиксировано следующее высказывание Никона: "...ленив я был учит вас; не стало меня на это; от лени я окоростовел, и вы, видя мое к вам неучение, окоростовели от меня. От сего времени не буду вам патриархом"[12]. По всей видимости, цитату из Златоуста подьяк принял за фрагмент устного выступления патриарха.

Подчас же отрывки речи Никона воспринимаются допрашиваемыми как часть текста Златоуста. Так, причетник Гаврилка заявляет: "...как святейший патриарх Никон служил божественную литургию и поучал народное христианство во апостольских посланиях толком Иоанна Златоуста во нравоучениях; и како пришел до строки "кормило згнило и корабль опровержеся", и во всю великую церковь молвил: к тому не буду патриархом вам..."[13]. Другой свидетель, подьячий Петр Федоров, не присутствовал при произнесении всей речи патриарха, Однако услышанное им практически дословно повторяет показания причетника: "...а что слышал на исходе поучения от патриарха: взял де на себя корабль великий, правил и править не возмог, у корабля кормило згнило и корабль опровержеся"[14]. Из этих свидетельств следует, что указанная метафора является частью нравоучения, читается Никоном.

В то же время некоторые свидетели пассаж о корабле представляют как часть *речи* Никона. Так, сретенский протоиерей Андрей заявляет, что "...после литоргии патриарх чол поучения, и после поучения говорил: не могу де сего великого корабля править, да не буду я московским патриархом..."[15]. В прочитанном Никоном нравоучении Иоанна Златоуста слова о кормиле и корабле отсутствуют, следовательно, они были произнесены после чтения Златоуста, не являлись цитатой из текста святителя.

Ошибки свидетелей Никон объясняет их злым умыслом, желанием оклеветать невиновного. Однако опальный патриарх опровергает

15 — 599

лишь те части свидетельств, где говорится о его клятвенном оставлении кафедры. Противоречия, выявленные в результате анализа показаний очевидцев, не интересуют Никона, не рассматриваются им как умышленная подтасовка. Так, в послании к газскому митрополиту Паисию 1662 г. Никон пишет: "И собрав царь всех архиереев, яже суть зде, и не сказа им о яже суть вышеписанном ничтоже о нашем отшествии, но сотвори написати скаски лживыми некоими человецы у себя в царских полатах, инех же и муками устращая повелел написать, что бутто волею мы оставили престол с клятвою еже о неких глаголетца, яко и мзду архиереом, архимандритом и игуменом царь того ради давал, яко да припишут на мя руки, да не буду я патриархом"[16].

Итак, источником информации об оставлении Никоном патриаршества являются не очень точные показания свидетелей (фрагменты этой речи приводятся самим Никоном в его возражениях на вопросы боярина Стрешнева и ответы Паисия Лигарида), однако, их достоверность можно оценивать столь же критически, как и данные свидетелей[17]. По всей видимости, подьяк Федор Трофимов и причетник Гаврилка ошибаются в деталях, смешивают текст Златоуста и речь Никона: подьяк выдает цитату из Златоуста за фрагмент речи патриарха, причетник же слова Никона представляет как часть нравоучения. Эти ошибки представляются не случайными. Они указывают на невозможность для аудитории четко разделить книгу Златоуста и слова самого патриарха (правда, Зызыкин полагал, что некоторые ошибки свидетелей должны были скомпрометировать московского патриарха[18]). Связывая свое выступление с беседой Златоуста, Никон создает единый текст, состоящий из нравоучения святого и своей речи.

По мнению П.Ф.Николаевского, "нравоучение... этой беседы давало обильный материал... для тех сопоставлений и обращений к своим слушателям, которые он (Никон — М.Л.) потом развил в своей импровизированной речи"[19]. Однако соответствия привлеченного опальным патриархом нравоучения Златоуста и его собственной речи выходят за рамки отношения двух текстов. Их сходство определяется единством позиций и самооценок обоих авторов-патриархов. Уничижительные самохарактеристики Никона соотносятся со словами Златоуста, призывающего следовать не за собой, а за *истинными* пастырями: "Сия же и о изящных речена быша пастырех, не о мне самом, ни о иже подобных нам: но аще кто таков, яков Павел бысть, яков Петр, яков Моисий, сих убо подражаимо и началници и начинаеми"[20]. Таким образом, Никон относит себя к числу "подобных" автору "Книги бесед", уподобляется самому Златоусту. Следовательно, в произнесенной в Успенском соборе речи Никон не просто отталкивался от авторитетного источника, но и объявлял своего "первообразного".

В дальнейшем московский патриарх сопоставлял свою жизнь с житием Златоуста, продолжая рассматривать фигуру этого святого как свой жизненный ориентир. Материал показывает, что уход с патриаршей кафедры Никон расценивал как изгнание, аналогичное ссылке Иоанна Златоуста. Правда, на начальном этапе раскола подражание Иоанну Златоусту имело широкое распространение среди боголюбцев.

* * *

Позиция константинопольского патриарха, ратовавшего за "мирскую правду", бичевавшего общественные пороки, следовавшего в жизни своему учению и пострадавшего за него, становится чрезвычайно близкой всем ревнителям древнего благочестия. Так, в "Житии Ивана Неронова" отмечается, что в созданной этим протопопом церкви был установлен престол Иоанна Златоуста, "понеже зело возлюби житие его, и непрестанно простираша в народ учение его, и последоваша стопам того"[21]. В своих посланиях (например, в послании Симеону или в послании "стаду верных") протопоп Аввакум сопоставляет свою жизнь с судьбой святого. Предполагалось, что патриарх Никон, отдававший предпочтение творениям Иоанна Златоуста[22], и "в жизни хотел бы повторить Златоуста"[23].

Последнее замечание находит подтверждение в многочисленных высказываниях патриарха Никона. В документах, имеющих отношение к оставлению патриаршего престола, Никон и его современники неоднократно сопоставляли обстоятельства жизни и поступки константинопольского и московского патриархов.

Сам Никон полагал, что причина его злоключений скрывается в подражании этому святому; тем же объясняется и удивительная схожесть судеб обоих патриархов. Так, говоря в письме к Никите Зюзину (3 февраля 1660 г.) о своем удалении от мира зла и несправедливости, о своей жалости к этому обреченному миру ("Благообразно нам ваше страдание без правды"[24]), Никон объявлял своих "первообразных", список которых открывался именем Иоанна Златоуста. Приводя в челобитной царю (декабрь 1661 г.) примеры незаконно осужденных, патриарх Никон писал: "...изгнася Иоанн Златоуст, паки на свой престол по смерти изгнавших возвратись и обиду вдовицы виноград по смерти определи"[25]. В 1663 г. патриарх объяснял свое осуждение и изгнание приверженностью, подобно Златоусту, "правде". Присутствовавшие на молебне 19 июля 1663 г. показывали, что Никон говорил: "...царь де благочестив да не по правде судит, изгнал де мя вон, а слушает пулкаго человека, а я де стоял не за пулкое деля и меня за то изгонили, а Иоанн Златоуст и за един сад пострадал"[26]. На соборе 1666 г. Никон продолжал сравнивать свою судьбу с судьбой Златоуста. Отвечая Илариону Рязанскому, обвинявшему Никона в оскорбительных для

патриаршества писаниях, патриарх заявлял: "Я того не говорил и не писал. Не токмо меня, но и Иоанна Златоуста изгнали неправдою"[27].

Таким образом, на протяжении нескольких лет Никон обращался к одному и тому же фрагменту жития Иоанна Златоуста, сопоставлял свой уход с изгнанием свидетеля.

Из отдельных высказываний сочувствующих Никону современников следует, что бывший патриарх также уподоблялся ими Златоусту. При этом слава Никона как второго Златоуста распространялась и за пределами России. Например, дьяк Мелетий в 1664 г. доносил Лигариду о некоем антиохийском архимандрите, "убо иже егда еще в Ясех писах ко многим сущим в Константинополи Никона быти другаго Златоуста"[28]. Агент Лигарида передавал, что царь постоянно советуется с Никоном, в то время как бояре всячески интригуют против царского любимца и защитника восточной церкви.

После смерти царя Алексея Михайловича настоятель и братия Воскресенского монастыря послали царю Федору Алексеевичу прошение о возвращении Никона из ссылки: "...уподобихомся Константинополянам, умолившим Благочестивейшаго Царя Феодосия о возвращении Иоанна Златоустаго от Коман: яко и до сего времени моления не прострохом о отце нашем, избавльшем нас от глада непослушания словес Божиих"[29].

Дальнейшие события позволили Никону и его союзникам продолжить аналогии. К началу 80-х гг. XVII в. в России вновь разыгрывалась византийская история V в., главным героем которой являлся патриарх Никон: кроме письма царю от новых константинополян — воскресенцев, сам Никон получил письмо от Федора Алексеевича. Подобно императору Феодосию, молившему Иоанна Златоуста вернуться из ссылки, Федор Алексеевич склонялся перед осужденным патриархом Никоном и объявлял о его возвращении: "О Св. Дусе отцу нашему Никону патриарху грешный царь Федор и с супругою своею поклон сотворяем и чести твоей возвещаю, аще Бог повелит сему писанию вручится тебе, и ваша честность да весть что, надеялся на Бога, преведение твое не умедлит быти... И посем я грешный царь Феодор и с женою своею благословения вашего при свидании вашем с нами и чрез писание желаем"[30].

Для Никона и его современников возвращение константинопольского и московского патриархов были абсолютно одинаковыми: даже тот факт, что Златоуст был "реабилитирован" посмертно, а Никон — при жизни, не являлся принципиальным (это обстоятельство подтверждается другими западноевропейскими и русскими средневековыми текстами[31]).

Таким образом, после оставления патриаршего престола Никон начинает узнавать в современных событиях византийскую историю V в., отводя себе роль нового Златоуста: патриарха, отстаивавшего

"мирскую правду", изгнанного с престола и возвращенного раскаявшимся потомком согрешившего монарха[32].

* * *

Вместе с тем из принадлежащих Никону текстов можно выявить тех героев священной и церковной истории, на которых ориентировался московский патриарх. Так, в цитированном выше послании Никона Паисию Лигариду (июнь 1662 г.) находим: "И наше отхождение не нерадения ради еже от стада нашего есть, но некако и божественно мнитца нам быти по писанном во евангелии, яко множицею и Христос от навета Иродова и июдейских тайно и явно отходил и бегал, тако же и апостоли, якоже Павел от Дамаска и Петр от темницы избежа, и прочии, такожде и в первосвятителех, якоже Григорий Богослов и Афанасий Великий являются отходя мучительских ради гонений"[33]. Таким образом, Никон последовательно подражал Христу, апостолам и первосвятителям. На подражании Никона Христу необходимо остановиться отдельно.

Подчас бывший патриарх доходит до обнаружения полного параллелизма евангельских событий и своей биографии (вопрос о допустимости в Древней Руси имитаций поступков Христа и посвященная этому предмету литература рассматривается в указанной статье М.Б.Плюхановой[34]). Так, из показаний "бывших на молебне при служении патриарха Никона 19 июня 1663 г." следует, что именно таким образом бывший патриарх толковал евангелие от Иоанна: "...Евангелие зачало 43-е: Сия глагола Иисус и отшед скрылся от них. Он же (Никон — М.Л.) толковал: и я де от них скрылся и дал им место, и они мя и зде нашли... Евангелие, зачало 44-е: начат умывати ноги учеником и отирати лентием, им же бе препоясан. Он же толковал: мы де Роману (Боборыкину — одному из обидчиков Никона — М.Л.) ноги омывали и утирали и целовали, а Роман аки Июда привел на мя злая, митрополита аки Киафу... Евангелие, зачало 45-е: Ядый со мною хлеб и воздвиже на мя пяту свою. Он же толковал: той же де митрополит Киафа, пришел в келию, воздвиг на мя многие от фарисей злая словеса"[35]. Такое толкование Евангелия воспринималось современниками как проявление непомерной гордости бывшего патриарха, а отождествление себя с Христом вызывало мгновенную реакцию со стороны оппонентов Никона. Так, на переданные ему 22 июля 1663 г. "никоновы тетради" (молебен, на котором Никон привел указанные выше аналогии, проходил 19 июля) Паисий отвечает уже 23 июля: "...дерзнул сие неистовою своею дерзостию себе не токмо нарицати Василия, Златоустаго, апостола Христова ученика, но Христа; оле гигантовы и более диавольской гордости, ты Христос? Ты Иисус?"[36].

Враги Никона не просто осуждали его за столь смелые сопоставления, но оспаривали претензии бывшего патриарха. Если на соборе

1666 г. одним из пунктов обвинения Никона было не доказанное и не оспоренное сравнение митрополитов и бояр с Анной, Киафой, Иродом и Пилатом[37], то для опровержения никоновских претензий был использован простой полемический прием: Никон сравнивался со своим предполагаемым образцом. В том же послании Лигарида находим: "Киими глаголы, киими делы виде толь святое имя приемлеши и восхищаеши? О человече, фарисейскою гордостью напыщенный? Христос бием бысть, ты же свирепо биеши не токмо мирских, но святых чином подлежащих... Христос, яко агнец неразверзе уста своя на злословящих, ты же износиши на архиереи насильствуяй"[38].

Этот прием использовался не только для опровержения, но и для обвинения московского патриарха. В таком случае сравнение с Христом показывало несостоятельность Никона как патриарха, а не являлось ответом на его претензии. В грамоте хиосского митрополита Кирилла царю Алексею Михайловичу (14 мая 1660 г.) находим: "Владыка Христос учаше ученики своя смирению, и той величанием; Христос непамятозлобию, и той памятозлобию; Христос излия кровь свою нас ради, и той не претерпе ниже слово студное; Христос учаше: да покарятся царем, и той противляшеся цареви, ослепи бо его злоба его"[39]. Сопоставления Кирилла основываются на иной базе, нежели рассуждения Паисия: если, по Лигариду, предложенные Никоном аналогии выдают его нечеловеческую гордость, то для хиосского митрополита Никон вопреки сану оказался недостойным *своего образца* и *"предшественника"* (Никон "...уча иных, себе не учаша и не подражаше Владыку Христа и *перваго патриарха* и Бога[40]). Поэтому если своей репликой Лигарид реагирует на заявления Никона, то Кирилл утверждает, что Никон *изменил* своему образцу. Эта мысль содержится в датированной тем же 1660 г. "челобитной царю Алексею Михайловичу о скорейшем избрании патриарха вместо Никона": "Не образ бо нам Феофил, патриарх александрийский, иже все церковное имение на здание каменнаго строения истощи, последа же блаженнаго Исидора, вдовича ради имения, еже Исидора нищим вручи, паче же тех ради Богу вмале смерти не преда, но ища Исидора до десяти тысящ пустынников погуби. Христос нам образ: сам первее пострада по нас, такожде и самовидцы и слуги Словесе Божия, святии его ученицы и Апостоли, и святии отцы вселенстии учителие, не о зданиях каменнаго строения упражняющеся, но о спасении душ день и нощь пекущеся"[41].

Таким образом, противники Никона предлагают те же параллели, что и сам Никон; но если из сопоставлений московского патриарха следует полное сходство фактов его биографии и евангельских событий, то оппоненты приходят к диаметрально противоположным выводам. При этом исходные представления Кирилла и Никона о роли и значении патриарха оказываются абсолютно одинаковыми. Уподобление Христу оказалось возможным не только благодаря неким

индивидуальным чертам характера опального иерарха, но и ввиду того, что Никон осознавал себя патриархом, фигурой, "заменяющей" Христа[42]. Так, в разделе Кормчей (1653 г.), рассказывающем о разрешении поставления московского патриарха, указывается на имитацию этой церемонией новозаветных событий: "...да поставляется рече, и возводится на превысочайший престол патриаршеский, и рукополагается от старейшаго под ним митрополита, ...образ Христов подражающе во всем, яко и сам слово божие, от раба приял крещение, понеже бо невысокая света сего гоняща, но во всем смиренномудрия образ лобызающе и соблюдающе..."[43]. В послании царю Алексею Михайловичу (март 1659 г.) Никон протестовал против участия в "действе хождения на осляти" крутицкого митрополита Питирима: "...аще *раб* царская начнет творити, не точию чести достоин, но вместо живота смерти достоин той...[44]. По допетровской традиции во время недели Ваийи только патриарх мог представлять входящего в Иерусалим Христа[45].

В своих текстах Никон напрямую уподоблял патриарха Христу: "Патриарх есть образ жив Христов и одушевлен, делесы и словесы в себе живописуя истину"... "Первый архиерей во образ Христов, а митрополиты и архиепископы и епископы во образ учеников и апостол"[46].

Однако применительно к Никону подобные сопоставления могли послужить основой для новых обвинений. Поэтому бывший патриарх отвергал упреки в сравнении себя с Христом, соглашался с преступностью этих аналогий, объяснял их происками врагов. Отвечая на заявление Лигарида (также сделанное 23 июля 1663 г.), "...что он называетца Иисус Христом. И он сказал, что он не назывался, то на него лгут"[47]. Следовательно, вопрос об отождествлении Никона с Христом действительно был важным в полемике, развернувшейся вокруг фигуры московского патриарха. При этом один и тот же прием использовался и при критике деятельности Никона в период его патриаршества, и при разоблачении его претензий.

* * *

Тот же прием сравнения оппонента с фигурой священной или церковной истории использовался и для отождествления Никона с Иоанном Златоустом. Правда, эта аналогия никогда не ставилась Никону в вину, обходилась вниманием его врагов. По всей вероятности, в ориентации на Златоуста не находили особенного проявления гордости московского патриарха (в цитированных выше ответах Паисия Лигарида на "никоновы тетради" указывается, что сравнение Никона с апостолами, Василием и Златоустом меркнет перед попытками уподобиться Христу). Итак, предложенное критиками патриарха Никона сравнение с Иоанном Златоустом не опровергало претензий опального иерарха.

Сам главный противник Никона — Паисий Лигарид — предлагал московскому патриарху подражать Златоусту. Разбирая в послании к Никону (12 июля 1662 г.) его жалобу на собор ("вспрядающий неспрядная: Пинелопи образом платно разрешающий божественных правил"), Паисий приводит пример незаконного осуждения Иоанна Златоуста ("Златоустый не оклеветася ли?"[48]). Ориентация московского патриарха на константинопольского предшественника ожидается оппонентами патриарха: Никон и Златоуст являются "стольными святителями", попавшими в опалу. Однако, оказавшись в положении Златоуста, Никон, по их мнению, ведет себя совсем не так достойно, как Иоанн, сами вины российского патриарха кажутся более очевидными при сравнении с поступками Златоуста. В "Черновом списке деяний собора российских архиереев" (1666 г.) находим: "Он (Иоанн Златоуст — *М.Л.*) бо аще и изгнание подья, но кротостию отъиде. Заповеда же и Алимпиаде с прочими, поставленному по нем в церкви, по нужди или советом всех, повиноватися тому, яко же самому Иоанну, не может бо, рече, церковь без епископа быти"[49]. Никон же, оставив паству, не просто допустил "вдовство" русской церкви, но своими условиями препятствует установлению порядка.

В этом списке Златоуст представлен как пример для подражания патриарха Никона: "Подражатель же незлобивого Владыки Христа и соученик святых апостол, златый языком Иоанн, извержен неправедно сана архиерейского, из церкви изгнан; по изгнании в третий день сам вдадеся, и никогоже кляше, возвращен же от изгнания и нудим царем и царицею, не хотяше внити в град, дондеже народ приведе их с нуждою. Во второе же изгнание радовашеся яко изгнан бысть, а никого же кляша, аща и пришед огнь от Бога, пожже тамо сущая здания, но не по его прощению"[50]. Никон же грозил своим судьям кометой (действительно, Шушерин отмечал следующее обращение Никона к своим судьям: "разметет убо вас сия метла, явльшаяся на небеси хвостовая звезда, иже нарицается комета"[51]).

Иногда же противники Никона сравнивали московского и константинопольского патриархов в их отношении к одному из центральных событий жития Златоуста — заступничеству перед императрицей за вдову Феогноста. Так, в краткой записке о соборном заседании 3 декабря 1666 г. находим: "Златоуст де Иван стоял за вдову, за виноград ея и говорил царице, чтоб отдал виноград ея, а с нее де вотчины не взял; а про Никона де слышим, что многие монастыри и вотчины себе поимал"[52]. Таким образом, применительно к Никону один и тот же фрагмент из жития Златоуста интерпретировался противоборствующими сторонами по-разному: если Никон упоминал сад феогностовой вдовы для указания на сходство судеб всех правдоискателей, то его противники сопоставляли этот сад с

присвоенными Никоном землями и строениями, использовали его для обличения патриарха.

Итак, Никон и его противники одинаково часто сопоставляли московского патриарха с Иоанном Златоустом. Однако из этого сравнения делались диаметрально противоположные выводы: если Никон говорил о полном тождестве византийских и русских событий, то для его врагов разница в поведении Златоуста и Никона была очевидна.

Однако, говоря об оставлении патриархом своей кафедры и останавливаясь на этой византийской истории, противники московского патриарха обходили вниманием актуальный для Никона вопрос о схожести гонителей V и XVII вв. Следовательно, для прибегавших к историческим аналогиям обличителей московского патриарха было важно не сопоставление всех действующих лиц древней и современной трагедий, но "вычленение" роли осуждаемого патриарха. В свою очередь, объявляя своих "первообразных", патриарх Никон предполагал полное отождествление древних и современных событий. Так, с точки зрения Никона, Роман Боборыкин становится новым Иудой, Паисий Лигарид — новым Киафой, судьи Никона — новыми судьями Златоуста, а царь Алексей Михайлович — новым венценосным гонителем "градского святителя".

Таким образом, признанный современниками Никона "гигантизм" московского патриарха нашел свое проявление и в его выборе главнейших образцов. Конечно, представленные высказывания Никона и его современников вовсе не исчерпывают те образы, на которые московский патриарх ориентировал свое поведение. Больше того, в текстах Никона апостолы, Афанасий Великий, Григорий Богослов, Василий Великий, митрополит Филипп встречаются не намного реже, чем указанные выше фигуры. Однако, в силу рассмотренных причин, уподобление Христу и Иоанну Златоусту играет особую роль при объяснении Никоном своего оставления патриаршей кафедры. Выбор московским патриархом этих "первообразных", также "изгнанных неправдою", оказывается вполне в духе времени и при этом указывает на некие индивидуальные особенности самосознания патриарха Никона.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Плюханова М.Б. О национальных средствах самоопределения личности: самосакрализация, самосожжение, плавание на корабле // Из истории русской культуры. М., 1996. Т. 3. С. 389.

[2] Флоровский Г. Пути русского богословия. Киев, 1991. С. 63.

[3] Плюханова М.Б. Указ. соч. С. 389.

[4] Зызыкин М.В. Патриарх Никон. Его государственные и канонические идеи М., 1995. Ч. 2. С. 190.

[5] Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. М., 1996. Т. 1. (Репринтное воспроизведение издания: Сергиев Посад, 1909—1912). С. 394—398.

[6] Зызыкин М.В. Указ. соч. Ч. 1. С. 19.

[7] Каптерев Н.Ф. Указ. соч. Т. 1. С. 417—418.

[8] Гиббенет Н.А. Историческое исследование дела патриарха Никона. СПб., 1882. Ч. 1. С. 42.

[9] Шушерин И. Житие святейшаго патриарха Никона, писанное некоторым бывшим при нем клириком. СПб., 1784. С. 130.

[10] Гиббенет Н.А. Указ. соч. Ч. 1. С. 47.

[11] Иоанн Златоуст. Беседы на 14 посланий апостола Павла. Киев, 1623.

[12] Макарий, митрополит. История русской церкви. СПб., 1883. Т. 12. С. 316.

[13] Дело о патриархе Никоне. М., 1897. С. 45.

[14] Гиббенет Н.А. Указ. соч. Ч. 1. С. 43.

[15] Там же. Ч. 1. С. 185.

[16] Там же. Ч. 1. С. 224.

[17] Там же. Ч. 1. С. 31.

[18] Зызыкин М.Ф. Указ. соч. Ч. 2. С. 352.

[19] Николаевский П.Ф. Обстоятельства и причины удаления патриарха Никона с престола. СПб., 1882. С. 14.

[20] Иоанн Златоуст. Беседы на 14 посланий апостола Павла... О златоустовском "смирении" патриарха Никона см.: Зызыкин М.Ф. Указ. соч. Ч. 2. С. 351.

[21] Материалы по истории раскола. М., 1875. Т. 1. С. 262.

[22] Каптерев Н.Ф. Указ. соч. Т. 2. С. 358.

[23] Флоровский Г. Указ. соч. С. 67. См. также: Терновский Ф. Изучение византийской истории и ее тенденциозное приложение в Древней Руси. Киев, 1875. Вып. 1. С. 54—55.

[24] Гиббенет Н.А. Указ. соч. Ч. 2. С. 495.

[25] Там же. С. 510.

[26] Там же. С. 615.

[27] Там же. С. 356.

[28] Там же. С. 658.

[29] Аполлос. Начертания жития и деяний Никона, патриарха Московского и всея России. М., 1859. С. 60.

[30] Цит. по: Николаевский П.Ф. Жизнь патриарха Никона. СПб., 1886. С. 128.

[31] Люстров М.Ю. Земные средства общения с небожителями в Средневековье // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1998. № 9. С. 338—345.

[32] Подобие судеб двух опальных патриархов поражало первых исследователей. В статье М.Сухотина об английском авторе труда по истории русской церкви A.Stanley находим следующую цитату из "Lectures of the History of the Eastern Church": "Фотий в девятом столетии и Златоуст в четвертом в некоторых отношениях напоминают нам карьеру Никона. Это сходство может доказать нам, что на расстоянии шести столетий один и тот же дух одушевляет две главные отрасли восточной церкви" (Сухотин М.М. Станлей // Православное Обозрение. 1862. № 7. С. 355).

[33] Гиббенет Н.А. Указ. соч. Ч. 1. С. 224—225.

[34] Плюханова М.Б. Указ. соч. С. 414.

[35] Гиббенет Н.А. Указ. соч. Ч. 2. С. 615.

[36] Там же. Ч. 2. С. 63.

[37] Там же. Ч. 2. Как правило, указаний на образец удостаивается центральны герой, действующий в древнерусском произведении. При этом образец может представляться как результат сознательного выбора героя. Если положительные персонажи подражают почитаемым предшественникам, то враги, в представлении автора, в качестве своих исторических учителей выбирают преступников. Так, в редакции А "Жития протопопа Аввакума" находим следующий рассказ о расстрижении противников церковной реформы: "Потом полуголову царь прислал со стрельцами и повезли меня на Воробьевы горы; тут же священника Лазаря и инока Епифания старца; острижены и обруганы, что мужички деревенские, миленькие!... Христос и лутче их был, да тож ему свету нашему, было от прадедов их, от Анны и Каиафы; а на нынешних и дивить нечева: с обрасца делают" (Робинсон А.Н. Жизнеописания Аввакума и Епифания. М., 1963. С. 168).

[38] Гиббенет Н.А. Указ. соч. Ч. 2. С. 632.

[39] Дело о патриархе Никоне... С. 83.

[40] Там же. С. 82.

[41] Материалы для истории раскола... Т. 1. С. 177–178. Представление о Никоне как о новом Феофиле — главном враге Иоанна Златоуста можно найти и в посланиях протопопа Аввакума: "Слово в слово изначала у нас бысть так же. При духовнике протопопе Стефане Алексеюшко-то с Марьюшкой добры до нас были и гораздо, яко Аркадий и Евдоксия ко Иоанну. Егда же огорчило житие святое, яко и мед ядущим много,— возьми да понеси, рассылай в ссылки, стриги, проклинай! Новый Феофил, александрийский епископ, имеяй дух пытливый,— Никон: Златоуста — в Куксы арменския, потом в Каманы; Аввакума протопопа — в Сибирь, в Тоболеск, потом в Дауры" (Житие Аввакума и другие его сочинения. М., 1991. С. 153).

[42] Вопрос о сокрализации московского патриарха вообще и патриарха Никона в частности ставится в статьях: Плюханова М.Б. О некоторых чертах личностного сознания в России XVII в. // Художественный язык средневековья. М., 1982. С. 191–192; Живов В.М. Успенский Б.А. Царь и Бог. Семиотически аспекты сакрализации монарха в России // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 101, 102, 110. См. также: Успенский Б.А. Царь и патриарх. М., 1998. С. 103–107.

[43] Кормчая. М., 1653.

[44] Дело о патриархе Никоне... С. 5.

[45] См.: Савва В. Московские цари и византийские василевсы (к вопросу о влиянии Византии на образование царской власти московских государей). Харьков, 1901. С. 158–175.

[46] Цит. по: Каптерев Н.Ф. Указ. соч. Т. 2. С. 130.

[47] Гиббенет Н.А. Указ. соч. Ч. 2. С. 630.

[48] Там же. Ч. 1. С. 235.

[49] Дело о патриархе Никоне... С. 238.

[50] Там же. С. 237.

[51] Шушерин И. Указ. соч. С. 82.

[52] Гиббенет Н.А. Указ. соч. Ч. 2. С. 1084.

И.Л.Андреев

"ДОСТОВЕРНЫЙ ОХОТНИК"

(к вопросу о месте и роли службы в XVII в.)

О страстном увлечении царя Алексея Михайловича "красной соколиной охотой" общеизвестно. То на самом деле была страсть великая, отмеченная печатью постоянства и даже вдохновения. В охоте царь находил радость и сердечную отраду. Он вглядывался в стремительный полет соколов и кречетов с той же жадностью, с какой царь Петр несколько десятилетий спустя примется рассматривать корабельные чертежи. В этом они оба, и отец, и сын, схожи друг с другом. И одновременно разительно отличны, как отличны их царствования. Петр изначально придал своим увлечениям "государственный характер", поставил их на службу Отечеству. Из его "потешных" выросла гвардия, из ботика — флот, из собрания "уродцев" — первый русский музей. От увлечения Алексея Михайловича осталось иное — воспоминания и известный "Урядник сокольничьего пути". Это тоже немало, но, понятно, не идет ни в какое сравнение с содеянным Петром. Алексей Михайлович, увлекаясь, развлекался, Петр — созидал. Это сказано вовсе не в упрек второму Романову. Просто разные масштабы личностей и эпох, в которые они жили.

Сам Алексей Михайлович называл себя "охотником достоверным", вкладывая в это определение нечто большее, чем просто настоящий охотник. Достоверный — не только охотник истинный, завзятый, до тонкостей знающий охотничье дело, а и сумевший увидеть поэзию и опоэтизировать свое увлечение. Именно это позволило историкам литературы включать "Урядник" в число литературных памятников Древней Руси. В нем видят начала эстетические, слово художественное. Но "Урядник" — это еще и целое мировоззрение, своеобразный проект создания мерного и благочинного общества. Его автор подымается до начал философских, он анатомирует мир и одновременно синтезирует, воедино соединяет его. С этой точки зрения обращение к "Уряднику" открывает перед историками совершенно неожиданные горизонты, поскольку позволяет выявить общие принципы "устроения мира". Далеко не каждый источник с такой полнотой дает возможность сделать это. И именно с этих позиций мы попытаемся взглянуть на этот памятник применительно к центральной теме нашего исследования — служба в XVII столетии.

Но предварительно следует попытаться ответить на еще один чрезвычайно важный вопрос об авторстве "Урядника".

В литературе по этому вопросу нет единого мнения. Диапазон колебаний — от признания "Урядника" авторским произведением Алексея Михайловича до осторожных выводов о безусловном участии царя в создании этого произведения[1]. Но если первая точка зрения может быть признана верной лишь при обнаружении бесспорных доказательств — прямого указания, автографа произведения (а это маловероятно), то вторая оставляет открытым вопрос о степени участия Тишайнего в создании "Урядника". А именно здесь есть возможности для уточнений. В фонде Тайного приказа находятся два списка "Урядника" с незначительными, но тем не менее примечательными разночтениями[2]. Все они — результат правки Алексея Михайловича.

Эта правка носит уточняющий характер. Так, безымянное вступление к "Урядику" во втором списке названо царем "Предисловие и сличие" (ч. 4, л. 1); в первом списке предисловие заканчивается названием "Пролог книжный или свой" (ч. 1, л. 16). Алексей Михайлович вносил также незначительные уточнения в тщательно разработанную процедуру посвящения в чин (ч. 1, л. 124 об. — 125). Встречаются и чисто стилистическая правка: вставка выражений "через срок" (ч. 4, л. 4), "черес", "через" "что во всякой вещи потреба мерение, сличие, составление, укрепление" (ч. 4, л. 5); исправления "их" на "ево" (ср. ч. 1, л. 4 и ч. 4, л. 8). Эти частности показательны, если вспомнить о манере работы Алексея Михайловича. Царь по несколько раз правил даже письма, причем любил править то, что уже было переписано набело. Словом, манера работы над "Урядником" совершенно такая же, как и над другими памятниками, авторство которых не вызывает сомнений. Даже отсутствие автографа не кажется случайным: его могло и не быть, поскольку царь нередко диктовал письма, а затем старательно правил, уточняя не только смысл, а и стиль[3].

Кстати, стилистическая близость "Урядника" с произведениями и письмами Алексея Михайловича несомненна. Владея в совершенстве эпистолярным каноном, царь нередко выходил за рамки жанра и обнаруживал склонность к разговорному, "демократическому" стилю, свойственному ряду писателей-старообрядцев[4]. Эту стилистическую тождественность легко найти в "Урядинке", особенно в его Предисловии.

Роднит "Урядник" с писаниями царя и форма. Здесь та же авторски неодолимая тяга к подробности, любование деталью в сочетании с живой манерой изложения. В этом смысле показательно сравнение "Урядника" с описанием церемонии отпуска полка боярина князя А.Н.Трубецкого. Царь вложил в эту церемонию глубокий смысл: она означала для него не просто начало войны с Польшей, а

начало освобождения угнетаемого православного населения Малой и Белой России, первых шагов на пути создания Вселенского православного царства. Именно в этом ключе и была сделана царем правка списка Отпуска, с явным стремлением придать тексту большую публицистичность, торжественность и праздничность. После напутственной речи царя воеводы, к примеру, кланялись до земли и "покланяся.., подступали един за единым благочинно"; первый отвечал Трубецкой, "и говорил речь тихо, опасно, с радостными слезами"[5].

Но тот же прием присутствует в тексте "Урядника". Так, новопожалованный в чин и его товарищи должны были предстать перед царем "благочинно, смирно, урядно"; остановиться новопожалованному же следовало "поодоле" от государя, причем не просто так, а "человечно, тихо, бережно, весело"; птицу же при этом следовало держать "честно (достойно), явно, опасно (осторожно), стройно, подправительно (исправно, по образцу), подъявительно (напоказ) к видению человеческому и к красоте кречатье"[6].

Приведенные выше соображение если и не дают основания считать Алексея Михайловича бесспорным и единственным автором "Урядника", то по крайней мере уточняют характер его участия — творческого и активного. Для нашей же темы особенно важно подчеркнуть, что "Урядник" оказался адекватен мироощущению и мировосприятию Тишайшего. Диктовал ли он его, писал от первой до последней строчки или лишь какую-то часть — все это были мысли Алексея Михайловича, им взлелеянные и высказанные. Вот почему принципы и меры ценности в "Уряднике" — это царские принципы и ценностные ориентации, с которыми он подходил к человеку. В конкретном своем воплощении большая часть их должна была реализовываться и действительно реализовывались в сфере службы. Поэтому для уточнения взглядов и требований Алексея Михайловича к службе уместно привлечь не один "Урядник", а и обширное эпистолярное наследие царя. В них тема службы встречается повсеместно: чувствуется, что для "достоверного охотника" она чрезвычайно важна.

Подобное отношение к службе не было случайностью. Связано оно с тем огромным значением и ролью, какую занимала служба в жизни государства и общества, каждого служилого человека. Определим в общих чертах эти "параметры" службы.

К середине — второй половине XVII столетия сложилась своеобразная идеология и психология службы, равно важная для участвующих в ней сторон, власти и дворянства. Первая в этот период не без успеха приспосабливала "философию службы" к потребностям и установкам формирующегося абсолютизма. Вторая сторона с еще большим успехом использовала ее для предъявления сословных требований. В сознании дворян и детей боярских любое утеснение их

интересов воспринималось как посягательство на службу и следовательно — на "государево дело". Эта взаимосвязь обрела свойства стереотипа, вошла в кровь и плоть служилого человека и проявлялась повсеместно — в больших и малых делах, частных и коллективных челобитных[7].

Не следует забывать, что служба, составляющая неотъемлемую и немалую часть дворянского бытия, представляла вполне самостоятельный объект забот служилого люда. Она оказывала огромное воздействие на сознание дворянства, его ценностные ориентации, модель поведения. В широком смысле служить, собственно, и значило жить. "Служить ленив, на службе не живет",— говорили окладчики, желая подчеркнуть служилую несостоятельность ратного человека[8]. Сами дворяне, подчеркивая свои заслуги, объявляли, что они, "помня Бога и совершая ко государю и ко всему Московскому государству прямую службу и раденья.., живут на службе и бьются"[9]. В челобитных и сказках служилых людей жизненный путь представлен как непрерывное служение, главные вехи которого — походы и осады. В глазах дворян служба подпирает весь порядок в царстве: наступает "поруха" в службе — шатается царство. В грамоте, излагающей мотивы низложения Василия Шуйского, говорится о всеобщей нелюбви к нему, отчего "...к нему ко государю не обращаются и служить ему не хотят"[10].

Служба выступала посредствующим звеном между властью и дворянством, обоюдоострым оружием, позволяющим воздействовать на соучаствующие стороны. Дворянство, особенно городовое, организовывалось на служебных началах, составляло так называемый "служилый город"; служба была главным основанием для чиновного движения и для пожалований. В свою очередь, власть оказывалась в зависимости от службы и служилых людей, особенно во время войн и внутренних кризисов. Поэтому вовсе не случайны социальные прорывы дворянства именно в эти трудные для правительства моменты.

Естественно, во взглядах на службу между правительством и дворянством были существенные расхождения. Или точнее, каждая из сторон подчеркивала свое кровное: правительство необходимость точного и неукоснительного выполнения всех служебных требований, дворянство — вопросы награждения, условий службы.

В середине столетия правительственный взгляд, как совокупность требований к служилым людям, наиболее полно выразил Алексей Михайлович. В указах, письмах и "Уряднике" он, по сути дела, сформировал идеальный образ служилого человека.

В "Уряднике" царское понимание службы "встроено" в своеобразную этическую модель мироустройства. "По его государеву указу никакой бы вещи без благочиния и без устроения уряженного и удивительного не было, и чтоб всякой вещи честь, и чин, и образец пи-

санием предложен был. Потому, хотя мала вещь, а будет по чину честна, мерна, стройна, благочинна — никто же зазрит, никто же похулит, всякой... удивитця, что и в малой вещи честь, и чин, и образец положен по мере. А честь и чин и образец... учинен потому: честь укрепляет и возвышает ум, чин управляет и укрепляет крепость, урядство же уставляет и объявляет красоту и удивление, стройство же предлагает дело. Без чести... не славитца ум, без чину же всякая вещь не утвердитца.., безстройство же теряет дело и во ставляет безделье...

Что всякой вещи потреба? Мерение, сличие*, составление, укрепление; потому в ней или около ее: благочиние, устроение, уряжение. Всякая же вещь без доброй меры и иных вышеписанных вещей безделна суть и не может составитца и укрепитца"[11].

В этом описании круг замыкается. Ни что без "чина" не может "утвердитца", "объявить" свою красоту ("уряжение") и "честь". Но сам "чин" и "честь" должны быть "положены" по соответствующему "образцу", по "естеству" — "мере": без "меры" и "чина" не может быть "чести"; в "мерности" "чина" и "чести" — красота. Но "мера", "чин", "честь" и "образец" могут проявиться только через "стройство" — действие. В тексте "Урядника" все эти понятия наделены сильным смысловым и эмоциональным содержанием, несут, по сути, смысл онтологический и в истоках своих восходят к Святому писанию.

Важно однако, что царь допускает интерпретацию понятий, вмешательство в их смысл даже в тех случаях, когда, казалось, это недопустимо. Ведь человеку по силам лишь выявление меры, а не ее изменение. Но в том-то и выражается переходный характер эпохи, что в практическом смысле происходит изменение "мер" — ценностных оринтаций. Внутреннее оправдание для этого, по-видимому, иерархичность понятий, позволяющих опускать "высшие" понятия до "низших" с обязательным вмешательством государя. Тем более при сакральном восприятии Алексеем Михайловичем существа царского сана, носитель которого являет подданным Божественную волю. Такой взгляд был свойственнен второму Романову. Так, в грамоте князю Ю.Ромодановскому он писал: "Повелением всесильного, и великого, и бессмертного и милостивого царя царем и государя государем и всех всяких сил повелителя господа нашего Иисуса писал сие письмо многогрешный царь Алексей рукою своею"[12]. В итоге изменения в трактовке "меры", "чина", "чести" и т.д. в самой обширной сфере — сфере службы, происходили под видом старого, традиционного, не пугающего.

Эмоциональная натура царя тяготела к оценкам этическим. Тишайший, конечно, не сомневался в том, что ему должны служить —

---

* Т.е. соответствие образцу.

но он требовал, чтобы ему служили чрезмерно. Положительные определения, которые обыкновенно применяли к службе — служба "прямая", "явная", "прилежная", "храбрая", "отменная", "безо всякия хитрости"[13] — далеко не всегда устраивали его. Он жаждал большего. Ему нужна была служба "всем сердцем", "радостная", "нелицемерная". Царь без устали призывал "нераденье покрывать нынешнею своею службою и радением от всего сердца своего и всякую высость оставить"[14].

Служебное рвение, служба "со всяким усердством" были для Алексея Михайловича критерием, по которому он судил о преданности служилого человека и в соответствии с этим выстраивал к нему свое отношение. В письме к боярину и дворецкому В.В.Бутурлину царь писал: "...Ведаешь наш обычай: хто к нам не всем сердцем станет работать, и мы к нему и сами с милостью не вскоре приразимся"[15].

Второй Романов, хотя и не всегда последовательно, старался выдержать эту линию. Когда царский любимец Ф.М.Ртищев добился в 1655 г. от гетмана Сапеги признания "новоприбылых титулов" Алексея Михайловича (царь и великий князь Малой и Белой Руси), его служба была названа "великою" и "прямою". За ту службу "без челобитья твоего" Ртищева пожаловали в окольничии и положили оклад не в образец, "потому что и служба твоя к нам, великому государю, отмена... Такого и не бывало, чтобы титл с новоприбылыми титлами без ратной брани, неучиня мир получать"[16].

В похвальной грамоте легко угадывается редактура Алексея Михайловича, перекликавшаяся с первой восторженной реакцией Тишайшего на неожиданный успех, выразившейся в приписке на полях грамотки: "Вот гораздо".

То, что царь придавал своим оценкам службы большое значение, свидетельствует правка грамот. Он старательно искал определения, адексатные, по его мнению, заслугам адресата. В милостивой грамоте боярину В.П.Шереметеву Тишайший заменил "безмерные службы" на "прилежную службу". И это вполне объяснимо: царская похвала, начавшись во здравие, заканчивалась за упокой. Похвалив киевского воеводу за службу, автор письма непременул выговорить ему по поводу самовольного освобождения шляхты: "То [ты] зделал негораздо, позабыв нашу государскую милость к себе, нас, великого государя, прогневил, а себе вечное безчестье учинил: начал добром, а совершил бездельем"[17]. Понятно, что после такого замечания говорить о "безмерной службе" Шереметева стало просто неудобно.

Ощутима стилистика Тишайшего и в грамоте, адресованной служилым людям царского полка в июле 1655 г. Алексей Михайлович требует хранить его повеление (о прощении беглых людей из полков с условием более не повторять этого проступка) "яко зеницу око, со всяким радостным страхом и трепетом и за его... милость платить

службою и кровью, а ваша служба у него, великого государя, в забвеньи не будет"[18].

Требование "радетельной службы", "службы всем сердцем" в глазах второго Романова — необходимое условие для точного исполнения царской воли. Всякая неудача — результат своеволия, гордыни, нерадения. Воевода И.А.Хованский, испугавшись именно такой трактовки своих военных неудач, поспешил отвести от себя подозрения таким "провиденциальным" рассуждением: "...А где, государь, и упадок твоим ратным людям и то в воле великого Бога, воле его праведны кто противиться может"[19].

Особенно часто Алексей Михайлович касался темы службы в переписке с А.Л.Ордин-Нащокиным. Для последнего служба была потребностью первейшей — он жил и дышал ею. "То мне в радость, чтобы больше службы",— писал он царю и, зная биографию Афанасия Лаврентьевича, едва ли стоит подозревать его в лукавстве. Жалуя в 1658 г. Ордин-Нащокина в думные дворяне, Тишайший хвалил его за то, что тот "радел о наших государских делах мужественно и храбро и до ратных людей ласков, а вором не спускаешь". Здесь же и традиционное в устах царя обещание: если новоявленный член думы станет стараться "выше прежнего", то его служба "забвена николи не будет"[20].

Царь хвалит Ордина за радетельную службу, или, если прибегнуть к языку "Урядника", за "стройству" — действие. Но для него через "стройство" Ордин являл всем красоту, честь и меру, вел себя по образцу.

Напротив, нарушение "образца", действие не по "мере" вызывали резкую отповедь. Когда сокольничий Борис Бабин "погнушался... нашему государеву соколничью чину и стал считаться с Михеем Тоболиным, что он по городу служит", то Алексей Михайлович повелел виновного нещадно бить батогами и вымарать из чина, после чего Бабин три недели "волочился", выпрашивая прощение. Обиженный государь против обыкновения простил "наполовину": Бабина назад в сокольничии не взяли, а написали стремянным конюхом к грузинскому царевичу. В этом назначении была своя полуприкрытая насмешка, побуждающая остальных сокольничих к еще большему рвению.

Любопытно, что эта грамотка к "избранным сокольникам" была дважды правлена Алексеем Михайловичем, который каждый раз находил все более язвительные определения проступку неблагодарного Бабина. Царь не удовлетворился просто словом "погнушался" и приписал перед ним "нашею милостию", в результате чего получилось "нашей милостию погнушался нашим государевым милостивый соколничьим чином". Сам проступок был объяснен "беспутной дуростью" Бабина. Примечательна вторая правка царя, в который он развивал тему службы. Если раньше Алексей Михайлович призывал

сокольничих "наипаче прежнего простиратца и служить", обещая, что "служба ваша николи забвена не будет", то теперь решил и пригрозить, требуя "дурны всякие обычаи прежнии отставить". Все это было писано в июле 1655 г. близ Шклова, в самый разгар военных действий. Тем не менее происшедшее так задело молодого государя, что он нашел время дважды возвращаться к этой теме — штрих незначительный, но вместе с тем и показательный.

Еще пример: однажды царские сокольники, обеспокоенные задержкой жалованья, ударили челом государю. Царь был сильно раздосадован этим обращением, посчитав его чуть ли не "заговором". В ответ сокольникам было направлено гневное послание, где Алексей Михайлович писал, что на днях собирался сам их пожаловать и жалованье было даже готово: "И вы того не дождалися и завели воровски челобитье". "Вспомяните,— напоминал царь,— кто каков был и каков пришел, и каков ныне стал..., за милость Божию и за ево государево жалованье можно бы и унять"[21]. В контексте "Урядника" понятна логика царя: взятые из низших чинов, "непородных людей" и пожалованные сверх меры, сокольники должны были служить безропотно, довольные уже только тем, что они — сокольничии.

Службомания Ордин-Нащокина вовсе не означала полного тождества его понимания службы с пониманием Алексея Михайловича. В частности, они расходились в степени самостоятельности служилого человека, причем именно Алексей Михайлович демонстрировал противоречивость своих позиций. Тогда как традиция самодержавной власти требовала полного послушания служилого человека, новые масштабы и характер государственной деятельности подталкивали к большей самостоятельности и инициативе. К последнему стремился Ордин-Нащокин. Но граница послушания и независимости была слишком неопределенной и небольшой "заступ" ее тотчас вызывал недовольство и обвинение, в том числе и Афанасия Лаврентьевича, в "высокоумии" — грехе для государя непростительном. При всех своих колебаниях и свойствах характера царю ближе было неукоснительное следование статьям наказа, чем граничившая со своеволием инициатива. Это вполне устраивало основную массу инертных служилых и приказных людей. Дьяк Томило Истомин, служба которого исчислялась им самим в 65 лет, ставил себе в заслугу в 1664 г., что в приказах он никому "недруживался" и "ни почему человекоугодию нечево не делывал, служил тебе, великому государю, аки Богу, беспорочно, никому ни в чем не угожаючи"[22].

Заметим, что в рамках древнерусского сознания задача найти "разумное" соотношение между послушанием и самостоятельностью оказалась почти неразрешимой. Проблему унаследовал и разрешил век XVIII, но и здесь сохранились неодолимые преграды, возведенные самим существом абсолютизма.

Характерно, что Алексей Михайлович, не отрицая высоты "отеческой чести", настаивал на подкреплении ее безупречной службой. Здесь он применял понятие "меры", которая, если и не разрушала понятие "отеческая честь", то основательно подрывала ее. Боярская честь "совершается на деле в меру служебной заслуги",— писал он В.Б.Шереметеву. При этом царь не упускает случая поморализировать: бывает и так, замечает он, что иные, у кого родители в боярской чести, "сами и по смерть свою не приметши той чести"; другие же примерные слуги, много лет прожив без боярства, под старость взводятся в ту боярскую честь. Отсюда вывод — непристойно боярам хвалиться, что "та их честь породная, и крепко на нее надеяться, а благодарить надо Бога, если он за их службу обратил к ним сердце государево во всякой милости"[23]. По "Уряднику", честь то, что "укрепляет и возвышает ум", честью "ум славитца". Честь в такой интерпретации не столько семейно-родовое, сколько личное достояние, приобретенное через службу и закрепленное чином, без чего ничто и никто "не утвердитца и не укрепитца".

Конечно, от подобного рассуждения до знаменитой Петровской фразы: "Знатное дворянство по годности считать" дистанция еще солидная. Но нельзя не видеть несомненную симпатию Алексея Михайловича к личной заслуге. "Отеческая честь" в царской интерпретации становится скорее основанием для особенно радетельной службы государю, как обязанности "породных людей".

Именно поэтому царь много болезненнее реагировал на любой проступок "породного человека", чем на нерадение "худых, обышных людишек". В подобных случаях он не скупился на убийственные оценки и грозные обвинения. В 1655 г. стольник М.Плещеев, задержавший отпуск хлебных припасов из Смоленска, был уличен во лжи и приговорен думой к кнуту и ссылке. Алексей Михайлович изменил наказание, велев писать Плещеева по московскому списку. Однако при этом он велел перечислить служебные качества провинившегося, свидетельствующее о его жизни не по чину и службе не по мере: он де и клятвопреступник, и ябедник, и, главное, "бездушник"[24].

Нечто подобное произошло с уличенным в вымогательстве князем А.Кропоткиным. Виновного на этот раз написали по Новгороду со столь же уничижительным — здесь вновь хорошо ощутима натура Алексея Михайловича — определением в разрядной книге: "Вор и посульник"[25].

Не менее жестоко пострадал в 1659 г. за ложь окольничий князь И.И.Лобанов-Ростовский, постаравшийся сокрыть историю неудачного приступа к Мстиславлю. "От века того не слыхано, чтоб природные холопи государю своему... писали неправды и лгали",— возмущался Тишайший, для которого правдивость — непременное условие "прямой службы"[26]. Возмущение царя было тем сильнее,

что отправляя окольничего на службу, ему наказывали "изустно о Божии и о нашим великого государя деле промышлять со всяким радением, отложа всякую гордость и спесь". Лобанов-Ростовский про то обещал "и то свое обещание забыл". Письмо к Лобанову-Ростовскому сохранилось в нескольких редакциях, со следами тщательной правки Алексея Михайловича. Царь выговаривает окольничему, что тот "уповал на свое человечество и дородство", забыв "сокрушити сердце свое пред Богом и восплакать в храмине своем тайно предо образом Божиим о победе"[27].

Нельзя не заметить, какую большую роль в рассуждениях царя играет категория меры. Конечно, меры в высоком смысле установлена самим Богом, мера — Устав. Но именно поэтому царь обязан отмерять всем положенную им по "чину" и делами — "стройству" — меру. В письме Алексея Михайловича боярину Н.И.Одоевскому с известием о смерти его сына категория "мера" присутствует в нескольких вариантах: умирающий при причащении проливает слезы "безмерные"; Н.И.Одоевскому Тишайший советует "через меру не скорбеть", хотя, конечно, "прослезиться надобно, да в меру". Царь точен в акцентах. Родные, в отличие от умирающего, не должны пребывать в чрезмерной скорби, ведь последнему уготованы "небесные абители", его "...Бог изволил взять милуючи, не дал ему болших грехов дожить, видя ево доброе житие"[28]. При таком взгляде понятна та тщательность, с какой Алексей Михайлович отмеряет награду за хорошую и наказание за плохую службу. Понятно и стремление царя объяснить свое решение. Здесь не одно неистребимое "учительство" Тишайшего, а и сущностное проявление понятия меры.

В случае опалы или провинности царем прописывался универсальный рецепт исправления — все та же служба. В московской практике такая рецептура не была новостью — она покоилась на традиции и прочной нормативной базе. К примеру, в конце Смоленской войны, когда правительству приходилось жесточайшими мерами бороться с бегством ратных людей из полков, для всех вернувшихся делали исключение: "...И у тех поместей не отнимать, для того, что они вины свои покрыли службою"[29].

Алексей Михайлович с его склонностью к нравоучению поднял эту мысль на новую высоту. Прощая в 1654 г. дворян-нетчиков, царь решительно отметал их оправдания типа "лошади встали" (то "враг такие речи вселяет",— писал царь) и грозил им суровым наказанием при повторном непослушании. Виновным же следовало свои прегрешения "покрывать службою и кровью с радостью, памятуя его государеву милость"[30].

Еще одна мысль, настойчиво внушаемая царем — всякая служба государю почетна. В контексте последующего развития утверждение такого взгляда было необходимым условием для перехода к абсолютистским принципам службы, отказа от местнической практики.

"Урядник сокольничьего пути" дал образец службы для чина сокольничих. Однако он перерос частный случай службы на государевом Потешном дворе. Речь шла об идеальном с точки зрения царя Алексея служилом человеке. По "Уряднику", служилый человек должен был "во всем добра хотеть от всея души своея, и служить и работать верою и правдою, и тешить нас, великого государя, от всего сердца своего до кончины живота своего". Царь определял смысл истинного служения-послушания, доведенного до уровня повседневного поведения. Послушание значит "во всякой правде быть постоянну и тверду", слушаться "однослову", отступаться от всякого "дурна" и о "плутовстве" и непослушании доносить, обязанности свои выполнять "прилежно и безскучно", своих сокольников "любить что себя". Перед нами — целый кодекс служебной чести, образец, или точнее, типикон идеальной службы. Однако нельзя не заметить в этом образце противоречия. Устраивая все по образцу, распределяя по мере и чину, то есть все регламентируя, автор "Урядника" одновременно осознает потребность своеобразного служебного "раскрепощения". Он требует службы "всем сердцем", с "радостью". В итоге чин сталкивается с инициативой, служебной типикон — с личностью. Правда, царь еще не улавливает этого противоречия и не разрешает его.

Нельзя не обратить внимания на настойчивый лейтмотив службы "всем сердцем". Мы видим в этом отражение общего процесса обмирщения культуры, раскрепощения человека. В рамках строжайшей, мелочной регламентации нарастает апелляция к личности.

Конечно, требования к службе закреплялись не только в одном "Урядника" или царских письмах. Здесь и акты, такие, как клятвоцеловальные записи разных чинов. Интересны, к примеру, с этой точки зрения жалованные грамоты на выслуженные вотчины. Во время и после Смуты в заслугу особенно ставилась служба "верная", какой можно было снискать честь и передать ее, как бесценное состояние, потомкам. Так, еще в 1615 г. в грамоте на выслуженную вотчину К.В.Чаплину, который в смутное "время стоял крепко и мужественно и многою службу показывал", были внесены примечательные строки: грамота была дана в род внукам и правнукам, чтоб "их великое дородство и храбрая служба за веру и за свое отечество последним родом было на память, и их бы службы и терпенье воспоминая впред дети"[31].

В 1670 г. подобной похвалы в связи с Андруссовским перемирием удостоился Б.П.Власьев. Его выслуженная вотчина отдавалась в род "неподвижно, чтоб наше царское жалованье и их великое дородство и храбрая служба за веру и за нас, великого государя, и за свое отечество последним родам было на память, и на их бы службы дети его и внучата, правнучата, кто по нем роду его будет, также за

веру Христову и за святые Божия церкви и за нас, великого государя, и за свое отечество стояли мужественно"[32].

Индивидуальные пожалования к этому времени уже соседствовали с аналогичными коллективными пожалованиями. Так, по заключению Бахчисарайского мира всем разрядам служилых людей по отечеству за их "храбрыя и явныя и отменныя службы" жаловали часть поместных дач в вотчину. Сделано это было, как гласил указ, "чтоб ваши службы вперед... были явны, и впредь будущим родом на память"[33].

Одновременно в очередной раз подтверждалась важная мысль — службы за государем никогда на останутся "забвены".

Для дворянства не был тайной правительственный взгляд на службу. Официально-нормированная модель поведения предполагала демонстрацию служебного рвения. Все иное осуждалось. Обвинение в нерадении, в плохой службе воспринималось как покушение на дворянский статус. В своей долгой тяжбе с И.А.Хованским помещики новгородского полка, к примеру, подчеркивали оскорбительный характер выражений несдержанного на язык Таруя: "Называл их *неслугами* и *небойцами*[34].

Конечно, на деле патетическое отношение к службе, декларируемое служилыми людьми, сильно расходилось с действительностью. И все же нельзя не видеть, что многое из того, что с правительственной точки зрения почиталось как идеальная служба, становилось нормой уже в XVII столетии.

Даже в исполнении такого "строптивого" человека, как И.А.Хованский. Он часто вызывал гнев Алексея Михайловича, постоянно нарушая служебные заповеди. В итоге в 1660 г. после поражения под Ляховичами князь впал в немилость. Но легко было при нехватке толковых людей найти воеводу хуже Хованского, много труднее — лучше. Оттого в январе 1661 г. гнев был сменен на милость и Хованский получил государеву грамоту с прощением. Иван Андреевич возрадовался. Он, как, впрочем, многие из царского окружения, хорошо знал, как лучше всего отблагодарить Алексея Михайловича. Многословный на поучения и осуждения царь любил не менее многословные послания-благодарности. "Да я,— заливался Хованский,— видя такую твою пресветлую и неизреченную милость к себе, с радостными слезами Свету живодавцу Христу хвалу воздаю милосердия ради своея милости помиловал меня грешнаго и твое праведное сердце умягчил ко мне беззаступному... Чем такую пресветлую милость заплатить? Ни головою своею не заплатить! Рад служить и умереть за тебя..."

Послание вполне созвучно со вкусом и пристрастиями царя. Сколько раз он поучал бояр, чтобы те не надеялись на свое "высокоумие" и породу, а только на милость Бога и его, царя. Сколько раз он требовал от них службы всем сердцем, без остатка.

У Хованского что ни слово — то в десятку. Царь от такой благодарности должен был воздыхать и утирать слезы[35].

Изучение темы службы в "исполнении" Алексея Михайловича позволяет приоткрыть многое в мотивах и логике его поступков, в ценностных ориентациях. Перед нами — своеобразное преломление духовно-нравственных веяний эпохи через человеческую личность с только ей присущей индивидуальностью, темпераментом, мироощущением. Судьба вознесла эту личность на вершину общественной пирамиды, придав ей значение, которое едва ли соответствовало ее истинным масштабам. Тем не менее в личности второго Романова не просто отражалось время. Он был причастен к созданию будущего, стал исходом преобразовательного движения. Во взглядах царя на службу (т.е. на один из самых главный "инструментов" реформ) переплелось старое и новое, уже свойственное иной эпохе. Так, в своем взгляде на службу он еще не отделяет себя от государства. Служат ему, государю. Но вот в его письмах промелькнула новая тема: он тоже служит. Летом 1655 г. сестры зазывали царя из военного похода домой. Алексей Михайлович, не без воздыхания, отвечал, что придется "помешкать до зимнева пути". Здесь же и обяснение: "Да разсудите себе, государыни мои: толи лучше, что по осени на время у вас побывать да по последнему пути апять на службу и с вами опять не видитца; или то лутчи, что ныне помешкать да вовсе... отделатца и вовсе с вами быть на Москве"[36]. В этом обыденном рассуждении царь мало отличен от простого дворянина. Он тоже служит и тоже мечтает "отделатца" от службы. Отсюда уже один шаг до петровского разделения службы царю и Отечеству.

В нашем представлении, служба и сопряженные с ней понятия, как таран, рушили старые отношения. Причем самый подвижный элемент здесь — "чин". В противоположность мере (уставу), категории менее подвижной, предполагается активное участие государя в устроении чина по мере, достижение "мерности". В контексте нашей темы у служилого чина главное проявление меры — служба. Царь ее устанавливает, определяет, "кладет". В "Уряднике" это определение чина "по мере" реализуется досконально, до мелочи, подобно тому, как позднее Петр "Генеральным регламентом" даст образец устройства и порядка работы коллегий. Это не прихоть, а устроение благочинного совершенного миропорядка.

Л.А.Черная, анализируя изменения понятия чести, отмечает разрушение в XVII столетии прежней связки, свойственной средневековью: честь по достоинству — достоинство по чину — чин по породе. По мнению исследователя, сначала выпадает последнее звено — "чин по породе", следом расшатывается связка "честь — чин"[37]. Можно усомниться в степени ослабления последнего элемента даже для XVIII столетия. Но суть не в этом: наблюдения над литературными памятниками совпадают с общественно-политичес-

кими процессами. Обращение к теме службы как раз и показывает, как происходил этот процесс. Алексей Михайлович еще чтит "честь и чин по породе". Но он более, чем его предшественники требует, чтобы "честь" была подтверждена "службой", личными заслугами. Этическая модель Алексея Михайловича — радетельная служба по образцу, чести и чину. В том — красота и благочиние.

Меняется отношение к настоящему. Раньше настоящее — эхо вечности, ныне — в трудах зарождающееся будущее. Отсюда, по тонкому замечанию А.М.Панченко, идея быстротечности времени, страх не успеть — характерный стимул Алексея Михайловича. Надо успеть сделать. Следует трудиться во спасение[38]. И царь не только требует этого от других, он и сам пребывает в непрестанных трудах, поучая, как надо служить. Конечно, учительство — любимое занятие царя. Но это уже и целое мировоззрение. Не случайно равным элементом в этической модели царя присутствует "стройство" — дело, без которого утрачивается чин и честь, не проявляется мера.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См.: Державина О.А., Демин А.С., Робинсон А.Н. Появление театра и драматургии в России XVII в. // Первые пьесы русского театра. М., 1972. С. 51–55; Душечкина Е.В. Царь Алексей Михайлович как писатель: (Постановка проблемы) // Культурное наследие Древней Руси. Истоки. Становление традиции. М., 1978. С. 184–188; ПЛДР. XVII век. Книга вторая. М., 1989. С. 286–288, 620; Словарь книжников и книжности Древней Руси. XVII век. Часть 1. С. 70–72.

[2] См.: РГАДА. Ф. 27, д. 52. Первый и второй (незаконченный) рукописные списки: часть 1 и часть 4. Трудно, однако, сказать, какой из списков был окончательным.

Известны также списки БАН, 32.4.28 и I.А.25, XVIII в. К сожалению, они оказались для нас пока недоступными. По существующему мнению, последние два списка идентичны известным изданиям "Урядника" (т.е. по списку: РГАДА. Ф. 27, д. 52. Ч. 1).

[3] Гурлянд И.Я. Приказ великого государя Тайных Дел. Ярославль, 1902. С. 62–64.

[4] См.: Душечкина Е.В. Указ. соч. С. 185; Робинсон А.Н. Зарождение концепции авторского стиля в украинской и русской литературах конца XVI-XVII века. // Русская литература на рубеже двух эпох (XVII — начало XVIII в.). М., 1971.

[5] РГАДА. Ф. 27, д. 86. Ч. 1. Л. 264–264а.

[6] ПЛДР. XVII век. Книга вторая. С. 290.

[7] См.: Смирнов П.П. Челобитные дворян и детей боярских всех городов в первой половине XVII века. М., 1915; Сташевский Е.Д. К истории дворянских челобитных. М., 1915; Новосельский А.А. Коллективные дворянские челобитные о сыске беглых крестьян и холопов во второй половине XVII в. / Дворянство и крепостной строй России XVI-XVIII вв. М., 1975.

[8] Сторожев В. Тверское дворянство в XVII в. Вып. 3. Состав Бежецкого дворянства по десятням XVII в. Тверь, 1895. С. 82.
[9] РГАДА. Ф. 210. Моск. стол, д. 80. Л. 111–114а. № 7289.
[10] ААЭ, П, № 162.
[11] ПЛДР. XVII век. Книга вторая. С. 286.
[12] Труды... С. 770–771.
[13] Часть этих определений обычно присутствовала в клятвоцеловальных записях, уделявших теме службе огромное внимание. См.: ПСЗ, I, № 69, 86.
[14] Труды Российского Императорского Археологического общества. М., 1869. Т. 2. С. 749. (Далее Труды...).
[15] Там же. С. 732.
[16] РГАДА. Ф. 27, д. 111, оп. 1. Л. 12.
[17] Там же, д. 92, оп. 1. Л. 1–6; Труды... С. 736. По наказу В.П.Шереметев мог отпустить шляхту в том случае, если она сдалась сразу, не оказывая сопротивления. Но этого не случилось. № 6824.
[18] ПСЗ. I. № 160.
[19] РГАДА. Ф. 210. Прик. стол., д. 469. Л. 37. № 6870.
[20] Там же. Ф. 27, д. 119, оп. 1. Л. 110. № 6859.
[21] Там же, д. 549.
[22] Там же. Ф. 210. Моск. стол., д. 364. Л. 40. № 7724.
[23] Труды... С. 351–352.
[24] ПСЗ. I. № 170.
[25] Там же. № 123. № 9046.
[26] Труды... С. 743.
[27] РГАДА. Ф. 27, д. 150. Л. 16–47.
[28] Труды. С. 702–705.
[29] Там же. Ф. 210. Моск. стол., д. 580. Л. 584.
[30] Там же. Ф. 27, д. 101. Л. 9–11. № 6794.
[31] Сборник старинных бумаг, хранящихся в музее П.И.Щукина. М., 1896. Ч. 1. С. 130–121. № 7202.
[32] Власьев Г. Род дворян Власьевых. СПб. С. 142–145. № 6549.
[33] ПСЗ. II, № 863. № 9024.
[34] Там же. Ф. 27, оп. 1, д. 105. Л. 33. № 6834.
[35] АМГ. III. № 336.
[36] Письма русских государей и других особ царского семейства. М., 1896. Т. V. С. 38–39.
[37] Черная Л.А. "Честь": представления о чести и бесчестии в русской литературе XI-XVII вв. // Древнерусская литература. Изображение общества. М., 1991. С. 84.
[38] См.: Панченко А.М. Русская культура в канун Петровских реформ. Л., 1984. С. 51–56.

Д.С.Менделеева

МОТИВ "ТЕЛЕСНОЙ ТОЛСТОТЫ" В ТВОРЧЕСТВЕ ПРОТОПОПА АВВАКУМА

Прежде, чем переходить непосредственно к теме нашей статьи, необходимо сделать несколько вступительных замечаний, поясняющих, какую роль играет обозначенный мотив в творчестве протопопа Аввакума.

Аввакумовские произведения обладают одной весьма любопытной чертой, которая состоит в том, что, изображая практически любого из своих персонажей, автор обязательно тем или иным образом выражает свое отношение к нему, оценивает его. Таким образом, большинство героев в произведениях протопопа очень четко разделены на положительных и отрицательных. Критерием такого деления становится не субъективное отношение протопопа, его личные симпатии и антипатии, а оцениваемое им место того или иного лица в религиозной полемике второй половины XVII в. Положительными героями в этом случае, естественно, оказываются единомышленники и соратники автора, святые, к авторитету которых он обращается, чтобы доказать правильность собственных убеждений, и некоторые особо почитаемые им персонажи Ветхого Завета. Отрицательную оценку получают преследователи протопопа, реальные и даже потенциальные его оппоненты. Среди них оказываются, прежде всего, никониане, а также разнообразные иноземцы: "латиняне", в изображении которых Аввакум опирается на многолетнюю книжную традицию, и греки, отношение автора к которым очень резко меняется в произведениях 60-х гг. XVII в. Вне рамок такого деления в творчестве Аввакума остается, пожалуй, только изображение сибирских язычников, восприятие которых автором неоднозначно. С одной стороны, протопоп прекрасно понимает, что перед ним люди иной веры и культуры, дикие и чуждые, с другой стороны, для него очевидна их непричастность к спору между старообрядцами и "новолюбцами", и поэтому картины общения с ними передают лишь непосредственные авторские эмоции — страх или интерес — и, по сравнению с изображением, например, никониан, кажутся иногда безучастно объективными[1].

Способы выражения авторского отношения к различным персонажам в произведениях протопопа весьма разнообразны. Это и яркие аввакумовские эпитеты ("лукавый царь", "лукавый собор" (РИБ, с. 275) — о греках и их участии в событиях Ферраро-

Флорентийского Собора; "никониян окаянный" (РИБ, с. 291), "зловредные церковные раздиратели" (РИБ, с. 311), "преступническое никонианское учение" (РИБ, с. 328) — о своих противниках и их деятельности; "возлюбление" (РИБ, с. 319), "бедныя" (РИБ, с. 337) — о соратниках и единомышленниках); и соответствующее изображение поступков и действий героев, и непосредственные авторские высказывания в тексте.

Одним из средств выражения авторской позиции в произведениях Аввакума являются литературные мотивы. Их специфика состоит в том, что они не только выражают авторское отношение, но и передают представления протопопа (возможно, даже не всегда осознанные) о тех или иных персонажах. С отрицательными героями в его творчестве связаны мотивы "телесной толстоты", "внешней мудрости", безумия, злобы и менее ярко выраженный мотив слабости, болезненности.

"Телесная толстота" у Аввакума — не только распространенная черта внешности отрицательных персонажей ("Посмотри-тко на рожу-ту, на брюхо-то, никониян окаянный,— толст ведь ты!" (РИБ, с. 291), с помощью этого образа обозначается также некое абстрактное понятие, используя которое, автор интерпретирует, в частности, известную притчу об узком и пространном пути: "Како в дверь небесную вместитися хощешь! Узка бо есть и тесен и прискорбен путь, вводяй в живот. Нужно бо есть царство небесное и нужницы восхищают е, а не толстобрюхие" (РИБ, с. 291). Таким образом, говоря о "толстоте" никониан, автор, очевидно, имеет в виду и несоответствие их поведения христианским нормам морали, и чрезмерный интерес к земному. Проблемы, волнующие никониан, которые упоминает Аввакум, действительно отличаются чрезвычайной приниженностью. В "Книге Бесед" их круг очерчен следующим образом: "Да нечева у вас и послушать доброму человеку: все говорите, как продавать, как куповать, как есть, как пить, как баб блудить, как робят в олтаре за афедрон хватать". (РИБ, с. 292). В другом отрывке автор заявляет: "понеже... еретицы возлюбиша толстоту плотскую и опровергоша долу горняя" (РИБ, 283)[2]. И, наконец, высказывается о никонианах совсем резко: "Бог им — чрево..." (РИБ, с. 318).

Часто образ приверженцев "телесной толстоты" создается с помощью описания их обильных пиров: "любил вино и мед пить, и жареные лебеди, и гуси, и рафленые куры..." (РИБ, с. 390). Участники таких трапез составляют круг лиц, которых Аввакум пытается отрицательно охарактеризовать и обличить. Среди них и сам царь Алексей Михайлович ("На-вось тебе столовыя, долгие и бесконечные, пироги и меды сладкия, и водка процеженая, а зеленьем вином! А есть ли под тобою, Максимиян, перина пуховая и возглавие? И евнухи опахивают твое здоровье, чтобы мухи не куса-

ли великого государя?" (РИБ, с. 574), и личные знакомые протопопа, и даже сирийский царь Антиох ("А Хованской князь Иван Большой изнемог же. Чему быть! Не хотят отстать от Антиоха-тово Египетскаго; рафленые куры да крепкие меды как покинуть?" (РИБ, с. 929).

С помощью образа пира Аввакумом были осмыслены и сатирически отображены и те изменения, которые были введены никонианами в священническое облачение: "Иван Предтеча подпоясывался по чреслам, а не по титькам, поясмо усменным, сирчь кожанным: чресла глаголются под пупом опоясатися крепко, да же брюхо-то не толстеет. А ты что чреватая жонка не извредить бы в брюхе робенка, подпоясываесе по титькам! (...) И в твоем брюхе не меньше робенка бабья накладен беды-тоя,— ягод миндальных, и ренского, и романеи, и водок различных с вином процеженным налил..." (РИБ, с. 280—281).

Постепенно образ пира, кстати, с весьма однообразным набором блюд, превращается в сочинениях Аввакума в некий знак, литературное клише, и у него начинают появляться дополнительные значения. Например, изображая в "Книге толкований и нравоучений" "толстых" латинян, автор не просто описывает их пир, но рисует перед читателями картину предполагаемой трапезы в алтаре, священном месте, что является святотавством, и тем самым усиливает обличение: "яко папа, еритик Римской, после причастья в, олтаре птицы рафленые заедать на золотых блюдах, с похмелья! Как быть хорошо! прикусны! лутче просвир! мясцо птичье брюшка не пыщет!" (РИБ, с. 488). Описание совместной трапезы призвано обозначить сопричастность. С помощью этого образа Аввакум выражает мысль о зависимости греков от исламской Турции: "Мудры блядины дети-греки, да с варваром турским с одново блюда патриархи кушают рафленыя курки". (РИБ, с. 568). То же значение сопричастности через совместную трапезу появляется и в седующем отрывке, посвященном описанию никониан: "Тушны уже гораздо, упиталися у трапезы Иезавелины" (РИБ, с. 458). Таким образом, никониане оказываются за одним столом с древними идольскими жрецами. Вообще образ пира, еды постоянно используется Аввакумом и для обозначения древнего поклонения идолам: "На высоких жрал, сиречь на горах болваном кланялся" (РИБ, с. 468).

Интересно, что сами "толстые" никониане могут оказаться в роли угощения на чужом пиру; такой образ Аввакум создает, используя для их обличения отрывок из Апокалипсиса: "А прочих войско-то их побито будет на месте некоем Армагедон. Те до общего воскресения не оживут; телеса их птицы небесныя и звери земные есть станут: тушны гораздо, брюхаты,— есть над чем птицам и зверям прохлаждатися" (РИБ, с. 783—784). Такой образ звериного пира, судя по всему, является собственным дополнением автора к пересказу би-

блейских событий. В Острожской Библии этот фрагмент Апокалипсиса выглядит следующим образом: "а прочии оубиени будуть оружием седящего на кони изшедшим из оуст его, и вся птица насытяшася плоти их"[3]. Такое дополнение сближает сцену убиения никониан с описанием жертвоприношения Авраама из "Книги Бесед": "Бог же мину жертву костром и пояде огнем и птицы небесные телеса полизаше" (РИБ, с. 347).

Можно заметить, что для описания никониан и их будущей участи Аввакум достаточно часто использует образы, связанные с жертвоприношением. Это может быть сравнение сторонников Никона с жертвенными животными: "...шеи у них яко у телцов в день пира упитанны" (РИБ, с. 317), или же символическое описание самой церемонии: "Плачу рече, яко взял вас живых диавол и не вем, где положити хошет: яве есть, сводит в преглубокий тартар и огню неугасимому снедь устрояет" (РИБ, с. 291).

Еще одним поводом порассуждать о "толстоте" никониан для Аввакума явились нововведения второй половины XVII в. в иконном писании. Интересно, что, хотя протопопу был известен принцип, которым руководствовались авторы подобных новшеств,— стремление приблизить иконное изображение к портретному ("А все то кобель борзой Никон, враг умыслил, будто живыя писать" (РИБ, с. 283), автор, кажется, скорее склонен воспринимать в качестве портретов условные, но хорошо знакомые изображения на старых иконах. Именно к ним он обращается, чтобы доказать, что новые художники неверно передают внешность святых: "Возри на святые иконы и виждь, яко добрые изуграфы подобие их описуют..." (РИБ, с. 291). В конце концов, протопоп приходит к выводу, что новые образы похожи не на древних святых, а на своих создателей-никониан: "пишите таковых же, якоже вы сами: толстобрюхих, толсторожих, и ноги и руки яко стулцы" (РИБ, с. 291) или на иноземцев. Очевидно, разбирая тонкости иконного писания, протопоп все же не решается обличать сами иконы — ибо предмет их изображения для него свят[4]. Поэтому все рассуждения аввакума направлены против создателей икон, "неподобных изуграфов"; не случайно даже те описания икон, где, на первый взгляд, нет упоминания об их создателях, в "Книге Бесед" начинаются с неопределенно личного "пишут".

Особое внимание протопоп обращает на то, что, движимые любовью к "плотскому умыслу", новые художники часто переходят границы здравого смысла: "Якоже фрязи пишут образ Благовещения Пресвятыя Богородицы, чреватую, брюхо на колени висит — во мгновении ока Христос совершен во чреве обретеся" (РИБ, с. 283). Подчеркивая неразумие никониан, автор далее еще более сгущает краски и утверждает, что вскоре, возможно, собразуясь со своими новонапечатанными книгами, никониане начнут изображать

Христа в иконах Рождества взрослым, с бородою и зубами (РИБ, с. 284).

В новых иконах Аввакуму, очевидно, не нравится не только "гипертрофированная телесность" образов ("пишут Спасов образ Еммануила, лице одутловато, ... руки и мышцы толстые, персты надутые, тако же и у ног бедры толстыя..." (РИБ, с. 282), Но и их излишняя красочность (уста червонная" (РИБ, с. 282), а также то внимание, которое художники уделяют изображению мелких деталей — морщин, тщательно уложенных волос: "И у каждого святого выправили вы у них морщины-то у бедных: сами они в животе своем не догадалися так зделать, как вы их учинили" (РИБ, с. 291). "Да и много же у них изменения-тово во иконах-тех: власы расчесаны..." (РИБ, с. 287). Последняя деталь постоянно упоминается в описании новых икон, даже если оно заключается в нескольких словах (например, явно конспективное изложение фрагмента из "Книги Бесед" в аввакумовском "Послании к отцу Ионе": "Иные Христов образ и Богородичен пишут неподобно, но тело бо-тело: и тучно, и волосат и, яко немчин, Христов образ написан" (РИБ, с. 899), и сближает описания конописных образов с портретами реальных никониан в произведениях протопопа: "Богом преданное скидали з голов, и волосы расчесали, чтобы бабы блудницы любили их" (РИБ, с. 279). Таким образом, возможно, по мнению Аввакума, новонаписанные иконы отображают внимание своих создателей к собственной внешности, которое автор решительно осуждает.

В размышлениях об икописном творчестве в противовес никонианским образам в "Книге Бесед" возникают идеальные образы древних святителей, внешний вид которых далек от творений новых художников: "Воззри на святыя иконы и виждь угодившая Богу, како добрые изуграфы подобие их описуют: лице, и руце, и нозе, и вся чувства тончава и измождала от поста, и труда, и всякия им находящия скорби" (РИБ, с. 291). Трапезы древних святых также мало напоминают пиры современных автору никониан: "Они в здешнем житии, о людях пекущеся, мало хлеба ели, о обращении их молящеся Богу..." (РИБ, с. 384). Аввакум утверждает, что "бледость" и "тонкость чувств" были обязательными чертами внешности духовенства в прежние времена: "древле бывших пастырей истинныя церкви являла бледость лица их и тонкость благоговенства сухости плоти. То есть отеческая похвала" (РИБ, с. 316). "Толстота" современных автору пастырей обличает, по его мнению, неправильность их идей: "Зрите, возлюбленнии, со вниманием жития их и поступки их. ... Ни еже по естеству плоти вида их признати можешь сан духовенства их" (РИБ, с. 316).

Еще один образ, связанный в творчестве протопопа Аввакума с мотивом "телесной толстоты",— это образ пузыря, символизирующий раздувшуюся гордость. С его помощью автор часто изображает

поведение отрицательных персонажей ("А Навходоносор, раздувшееся, глагола ко Господу Богу небесному: ты царствуешь на небеси, а я подобен Тебе здесь, на земли" (РИБ, с. 286), в том числе и никониан. Из описаний протопопа создается впечатление, что его оппоненты, доказывая свою важность и значительность, словно пытаются занять как можно больше места в окружающем пространстве. Об этом говорит их одежда — "широкие жюпаны" (РИБ, с. 279) — и их манера вести себя на людях, которую Аввакум демонстрирует на примере Илариона, архиепископа Рязанского: "В карети сядет, растопырится, что пузырь на воде, сидя в карете на подушки, расчесав волосы, что девка, да едет, выставя рожу на площаде, чтобы черницы-ворухиниянки любили" (РИБ, 303).

Образ пузыря также ассоциируется у Аввакума с непрочностью, мнимой, кажущейся силой: "Ненаскочи, не отскочи: так и благодать бывает тут. А аще, раздувшеся, кинешся, опосле же изнемогши, отвержешися" (РИБ, с. 772). Поэтому внешняя напыщенность и важность никониан не пугают протопопа, он не оставляет надежд на благополучный исход для себя и своих соратников: "А тайна уже давно делается беззакония, да как распухнет, так и треснет. Еще после никониан чаем поправления о Христе Иисусе, Господе нашем" (РИБ, с. 785).

Согласно наблюдениям Н.С.Демковой, образ пузыря, обозначающий человеческую гордость, мог быть заимствован Аввакумом из сочинения Иоанна Златоуста "Откуду познается совершен християнин", отрывок из которого. А человек, суете который уподобится... раздувается яко, пузырь..." (РИБ, с. 42) протопоп использует в нескольких своих сочинениях[5]. Однако, как показывают приведенные выше примеры, этот образ был самостоятельно осмыслен автором XVII века и приобрел в его сочинениях ряд новых оттенков.

Интересной особенностью мироощущения протопопа Аввакума является то, что он использует образ "телесной толстоты" для описания абстрактных понятий, там, где он, казалось бы, неприменим. Значение этого образа в таких случаях двойственно. С одной стороны, он достаточно часто встречается в описаниях отрицательных персонажей. "Плотским умыслом", то есть склонностью к размышлению о земном и земными категориями, обладают никониане, противопоставленные в этом отношении Христу: "А то все писано по плотскому умыслу... Христос же Бог наш тонкостны чувства имея все..." (РИБ, с. 283). "Дебелыми", то есть грубыми, не соответствующими действительности, оказываются размышления грешников о рае: "и дебелы суть, и толсты расмышления грешных о небесных красотах, не достигают умом своим толще духовного жития" (РИБ, с. 520). В другом случае тот же самый эпитет Аввакум применяет, говоря не только о грешниках, но обо всех людях вообще, утверждая, что человеческими словами нельзя определить местонахождение

Бога: "По человеку молыть дебелым глаголом... (РИБ, с. 604). Подобную двойственность можно объяснить тем, что "толстота" в последнем примере возникает в рамках более широкого, нежели рассказ о церковной полемике, противопоставления земного и небесного. Общая отрицательная окрашнность интересующего нас мотива в этом случае сохраняется.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] На некоторую неопределенность в отношении автора к сибирским язычникам указывает то, что в "Житии" чередуются эпизоды, в которых иноземцы представлены как отрицательные персонажи ("На Оби великой предо мною человек 20 погубили христиан"). Памятники историческая библиотека. Т. 39. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте сокращенно, с указанием страницы. ("На Иртыше реке собрание их стоит: ждут березовских наших з дощеником и побить... (РИБ. Л., 927. Т. 39. С. 44), неоднократно описано то состояние ужаса, которое испытывают все окружающие перед иноземцами или при одной мысли об их нападении) "Он в дощениках со оружием и с людьми, а слышал я, едучи, от иноземцев дрожали и боялись" (РИБ, с. 38), с фрагментами, в которых коренные жители Сибири изображены нейтрально или вполне положительно: "И Еремей, поклоняся со отцем, вся ему подробно возвещает... как ево увел иноземец от мунгальских людей по пустым местам" (РИБ, с. 38) "А до тово николи тут вода не бывала — и иноземцы дивятся" (РИБ, с. 48). Тщательно описанная Аввакумом сцена волхвования перед походом Пашкова-младшего на "мунгальских людей" по лексие и общему тону повествования гораздо более спокойна, чем изображенные здесь же в "Житии" церковные службы с никонианскими нововведениями, которые для автора нестерпимы "пущи жидовскаго действа" (РИБ, с. 17). Вероятнее всего, эту особенность памятника можно объяснить тем, что эмоциональное изображение язычников сибиряков не согласовывалось с основной идеей "Жития" — о превосходстве старообрядцев над "новолюбцами".

[2] Кстати, именно с любовью к телесному и земному автор "Книги Бесед" связывает многие изменения в богослужении, произведенные в ходе церковной реформы. Именно ею объясняется, в частности, замена восьмиконечного креста на "четвероконечный". Возникновение последнего Аввакум относит ко временам Ветхого Завета ("Аще он и знаменоносен был в древнем Моисеове законе" (РИБ, с. 262), где он был связан с непосредственным облегчением жизни древних израильтян: бегством из Египта, победой над войсками Аммиалика и т.д. Как замечает протопоп, "вся сия знамения бысть к плотскому избавлению, а не к душевному спасению" (РИБ, с. 262–263).

[3] В Острожской Библии этот фрагмент Апокалипсисе передан следующим образом: "а прочии оубиени будуть оружием седящего на кони изшедшим из оуст его, и вся птица насытяшася плоти их" (Библия. Острог. 1581. Л. 3870).

[4] Единственным случаем обращения непосредственно к изображенному на иконах является весьма осторожное сравнение их с древним идолом золотого тельца в финале четвертой беседы: "Толсто же телище-то тогда было и велико, что нынешние образы, писанные по немецкому!" (РИБ, с. 287).

[5] Пустозерский сборник. Л., 1975. С. 238.

Г.А.Пожидаева

ИЗ ИСТОРИИ ДЕМЕСТВЕННОГО РАСПЕВА XVII В.

Демественная традиция пения, списки которой известны с конца XV — начала XVI в. в двух разновидностях,— монодии и многоголосии,— долгое время изучалась в целом, без разделения. Одна из причин такого подхода была связана со своеобразными формами изложения многоголосия, однострочный вид которых отождествлялся с монодией. Поэтому в представлениях о круге демественного пения смешивались жанры одно— и многоголосной традиций, что не давало возможности реально оценить их соотношение и значение каждой разновидности[1].

В данной статье предпринята попытка на основе сохранившихся списков воссоздать круг пения демественной монодии XVII-го столетия, более точно раскрыть ее роль в богослужебной практике, показать региональную распространенность традиции и выявить ее музыкальные редакции.

Круг пения. Обращение к рукописным источникам XVII в. открывает перед исследователем интереснейшую картину реальной жизни демества в православной Руси того времени. Певческие рукописи со всей очевидностью показывают, что в сравнении с предшествующим столетием количество демественных источников существенно выросло и они стали более разнообразными. Даже учитывая, что рукописный фонд XVII в. лучше сохранился, простое количественное сравнение песнопений и их списков в XVI и XVII вв. показывает, что круг пения одноголосного демества растет и его распространенность увеличивается. Если в XVI в. нам известно всего несколько песнопений, а количество их списков невелико, то в XVII-м песнопений уже несколько десятков, а количество списков переваливает за две сотни.

Чаще других повторяются памятники XVI в.: "На реце Вавилонстей", многолетие царю и задостойник Пасхи "Светися, светися". 136-й псалом, старейший памятник демественного распева, не теряет своего значения в практике XVII-го столетия и остается самым популярным*.

* Публикации псалма: Успенский Н.Д. Древнерусское певческое искусство. М., 1971. С. 372–373 (фрагмент). Демественный распев XVI–XVIII вв. Перевод крюковского письма Г.Пожидаевой // Традиции русского церковного пения. Вып. I. М., 1999. С. 11–19.

Новые тексты, изложенные демеством, встречаются в единичных списках и занимают скромное положение в годовом круге пения. Тем не менее их появление говорит о внимании распевщиков к этому распеву.

Значительная часть демественных песнопений относится к пасхальному циклу, причем на одни тексты возникает множество музыкальных редакций и их вариантов в русле демественной же традиции. Задостойник не остался единственным демественным песнопением на службе Пасхи, кроме него вводятся новые жанры: это тропарь, припев и светилен, а также новые песнопения, например, стихира "Воскресение твое, Христе".

Тропарь Пасхи был изложен демеством на греческий текст — "Христос анестии" ("Христос воскресе")[2]. Как это часто встречается в певческих рукописях, греческий текст записан кириллицей для клиросных певцов. На греческом языке тропарь исполняли на архиерейской пасхальной службе. Демественный распев, созданный изначально для кафедральных соборов и по греческому образцу*, более всего соответствовал использованию греческого языка, подчеркивая тем самым византийские истоки архиерейского чина.

Список этого тропаря имеется в Вологодском собрании; возможно, что рукопись, где он изложен, предназначалась для кафедрального собора — Софийского собора в Вологде.

Стихира "Воскресение твое, Христе" также была изложена демеством для пасхального крестного хода. Самый ранний ее список известен нам с третьей четверти XVII в.[3]. В старообрядческой традиции сохранилась родственная ее редакция, опубликованная и расшифрованная автором**.

Светилен "Плотию уснув" — единственный, распетый демеством в этом жанре только для праздника Пасхи[4]. Он исполнялся на утрене после канона, в самом же каноне, кроме ирмоса 9-й песни канона "Светися, светися", демеством же был изложен припев "Ангел вопияше", звучавший на 9-й песне; нам известны только нотнолинейные списки припева, скорее всего он вошел в службу в конце XVII в.[5].

Уже в начале столетия появляются списки пасхального задостойника "Светися, светися". Самый ранний его список найден в царской библиотеке рубежа XVI–XVII вв. и относится к началу XVII в. Задостойник изложен здесь столповой нотацией (без помет), как и было принято в то время для демественных песнопений. Среди довольно многочисленных списков задостойника этот является

---

* Подробнее об этом см.: Пожидаева Г.А. Из истории демественного пения XV–XVI вв. // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 9. М., 1998. С. 264–277; Она же. Пространные распевы Древней Руси XI–XVII вв. М., 1999. С. 82–83.

** Демественный распев XVI–XVIII вв. С. 92–94.

редким и даже уникальным, потому что он не только датирует напев 1600-м годом, но и указывает на авторство гениального русского распевщика 2-й половины XVI — начала XVII в. Федора Крестьянина. Писцовая запись перед изложением песнопения гласит: "Мое знамя мастер пел Християнин лета 7108 (1600) марта 21. Во святую великую неделю Пасхы. Задостойно есть демество"[6]. Примечательно, что Федор Крестьянин создал этот напев уже на склоне лет, будучи знаменитым мастером, учителем молодых государевых певчих дьяков. Роль Федора Крестьянина для московской певческой школы с полным правом можно сравнить с ролью Андрея Рублева в московской школе иконописи — она была определяющей, главной, ведущей. Поэтому само прикосновение главы школы к демественной традиции говорит о ее распространении в музыкальном обиходе того времени, поднимает ее значение не только в профессиональной среде, но и более широко — в русской культуре начала XVII в.

Задостойник получил распространение с середины XVII в., но списки его, в духе средневековья, безымянны; он встречается также в старообрядческих рукописях, в Демественнике; имеются даже многоголосные его обработки конца XVII в., чего удостаивались немногие демественные песнопения[7].

В XVII в. демеством излагаются новые богослужебные тексты остальных циклов кроме триодного — воскресного, вседневного, годового, изменяемые и неизменяемые. В первую очередь это касается тех жанров, которые ранее уже встречались в круге демественного пения: это новые стихиры, псалмы, задостойники, многолетья, а также некоторые возгласы респонсорного пения.

Так, мы видим воскресную стихиру "Преблагословенна еси, Богородице Дево", звучавшую после хвалитных стихир в конце праздничной утрени[8]. Демеством распеваются неизменяемые псалмы всенощного бдения — предначинательный 103-й псалом "Благослови, душе моя, Господа" и полиелей (стихи 134—135-го псалмов) "Хвалите имя господне"[9].

Самый ранний список этих псалмов заслуживает особого внимания: это нотно-линейная рукопись рубежа XVII—XVIII вв., СПДА, 217/Р. Она содержит три псалма всенощного бдения: предначинательный 103-й, 1-й "Блажен муж" (1-й антифон 1-й кафизмы) и полиелей,— следом за которыми записано величание Успению Богородицы "Величаем тя" также демественного распева.

Обычно праздничные величания записывались в служебной певческой книге циклом в порядке годового церковного календаря, то есть с 1 сентября по 31 августа. Такое нарушение обычного расположения и запись успенского величания сразу за полиелеем (как и исполнялось на службе) позволяет предположить их последовательное исполнение на одной службе. Кроме того, общность музыкальных редакций песнопений — демественное их изложение — объ-

единяет все четыре песнопения и выделяет их в рукописи. Поэтому логично будет предположить, что эта группа демественных песнопений была предназначена именно для успенской службы, причем, скорее всего, для храмового престольного праздника,— этим можно объяснить демественное их изложение. Взаимосвязь демественных песнопений с успенской службой неожиданно, на рубеже XVII—XVIII вв., проявляет взаимосвязь с самым ранним музыкальным источником демественного распева — Причудской рукописью рубежа XV—XVI вв., в которой три песнопения демеством также предназначались для успенской службы[10]. Тексты их были другими, но сама служба и распев демеством совпадают с поздним списком, поэтому, с одной стороны, мы видим развитие и изменение круга демественного пения, а с другой — устойчивую взаимосвязь демественной традиции с этим важнейшим праздником Древней Руси.

В конце XVII в. мы видим впервые цикл демественных песнопений, посвященный праздникам годового цикла,— это задостойники двунадесятых праздников; следовательно, к этому времени демественный распев вошел во все службы двунадесятых праздников, включая Пасху. Цикл обнаружен в единственном списке конца XVII в. — ГИМ. Синодальное певческое собр., 195. Л. 295 об. — 298 об. — в никоновской редакции текста и изложении киевской квадратной нотацией. Не исключено, что создание его относится к более раннему времени и что имеются неизвестные нам или не сохранившиеся крюковые его списки 3-й четверти или последней трети XVII в.

К неизменяемым песнопениям демественного круга относятся и многолетия. Традиция возглашения многолетий демеством в XVII в. распространяется; возникают, подобные царским и архиерейским, многолетия "во властем": архимандриту и игумену монастыря, "управителю града", "господину дома".

Многолетье архимандриту демеством появляется не позднее рубежа XVI—XVII в. (список времен правления Бориса Годунова)[11]. Поскольку царское многолетье возникло в чине заздравной чаши монастырского происхождения и звучало в монастырях на трапезах в дни праздников, а также в архиерейских и царских палатах в присутствии церковных иерархов,— аналогичным образом возникли и исполнялись многолетия архимандриту и игумену[12].

Существуют варианты текста многолетия архимандриту. Первоначальная редакция рубежа XVI—XVII в.:

Преподобному отцу нашему
архимандриту
еже о Христе з братьею
даи бог многа лета[13].

В списке 3-й четверти XVII в. последняя строка заменена другой: "спаси Христа боже". Наконец, в списке 2-й пол. XVII в. видим соединение обеих редакций:

Преподобнаго отца нашего
архимандрита имя рек
еже о Христе и з братиею
спаси Христе боже.
Дай боже многа лета[14].

В многолетье игумену заменяется слово "архимандрит" на "игумен" и используется тот же текст, распространенный, правда, в единственном чуть укороченном варианте:

Преподобнаго отца нашего
игумена имя рек
еже о Христе и з братиею
спаси Христе боже.

Списки этого многолетия бытуют во 2-й пол. XVII в., напев повторяет многолетие архимандриту и предваряется ремарками: "Сей властям", "Ко властемъ"[15].

Традиция респонсорного пения, связанная с хоровыми ответами на возгласы священника, восходит к особенностям чина Великой церкви. В демественном пении XVII в. она находит свое продолжение: это пасхальное песнопение "И нам дарова", звучащее на отпусте пасхальной службы, а также одно из возглашений чина освящения церкви — "Господь силам той есть царь славы"[16]. Списки известны со второй четверти XVII в. и бытуют на всем протяжении столетия.

Литургическое предназначение. Богослужебная практика XVII в. показывает, что роль демества как исключительно торжественного церковного пения, сохраняется. Распев постепенно включается в годовой круг богослужения и охватывает великие праздники, начиная от Пасхи и Вознесения и заканчивая всеми двунадесятыми (см. задостойники и др.). Демество используется и в воскресном богослужении ("Преблагословенна еси, Богородице Дево"), и для важнейших чинопоследований: заздравной чаши, панихиды, чина освящения церкви, чина торжества православия, наконец, для архиерейского служения.

Более всего оно звучит в службах самого главного православного праздника — Пасхи (6 изменяемых песнопений), а также в службах после Пасхи — цветного триодного цикла — и в службах, непосредственно предшествующих Великому посту перед Пасхой — подготовительные недели о блудном сыне, мясопустную и сыропустную. Показательно, что в великопостном цикле демество отсутству-

ет: аскетичная и покаянная направленность этого периода церковного календаря обусловила применение других, более строгих распевов.

В течение года демество звучало также в службах великих — двунадесятых — праздников, где в этой традиции были изложены наиболее значимые изменяемые песнопения литургии — задостойники, а также неизменяемые псалмы всенощного бдения (великой вечерни и утрени).

Псалмы, распетые демеством, были важнейшими песнопениями всенощной и по своему смыслу, и по месту в службе. Открывающий великую вечерню 103-й псалом "Благослови, душе моя, Господа" получил название предначинательного, так как он открывает вечернее богослужение и является первым звучащим песнопением. 1-й псалом "Блажен муж" по Уставу на вседневной службе читали, а на праздничной — пели, потому его "перевод" демеством показывает его праздничное предназначение.

Демественный полиелей "Хвалите имя господне", исполняемый во второй части утрени после шестопсалмия, являлся ее смысловой вершиной, кульминацией. Именно полиелей заменялся псалмом "На реце Вавилонстей" — демеством же — в недели подготовки Великого поста.

Песнопения демеством, как уже было замечено, включались в самые значительные чинопоследования: заздравной чаши, панихиды, освящения церкви, чин торжества православия. Демеством распевались важнейшие по смыслу тексты, нередко завершающие последование или его раздел. Например, в чине торжества православия, заключающемся в молитвах за здравие и за упокой именно демеством пели возглашения "Многая лета" и "Вечная память",— главные молитвы службы. Этот чин совершался в 1-ю неделю Великого поста, во время которого демество не звучало (до Пасхи), но ради праздника всех православных христиан делалось исключение.

В чине освящения церкви, одном из самых красивых православных последований, совершаемом обязательно при участии архиерея,— демество звучало единственный раз: в конце чина в хоровом возгласе "Господь силам той есть царь славы".

При завершении демеством разделов службы использовали разные жанры. Так, в конце пасхального канона пели демеством ирмос 9-й песни "Светися, светися", в конце литурги в великие праздники звучали задостойники — величания Богородице. Богородичен "Преблагословенна еси, Богородице Дево", относящийся к воскресной и праздничной службе, исполнялся в конце утрени (в 4-й ее части), после хвалитных стихир и стихиры евангельской, завершая малое славословие и "хвалитную" часть утрени, непосредственно подводя к славословию великому.

Так же в конце чинопоследований заздравной чаши и заупокой звучали демественные "Многа лета" и "Вечная память".

Интересно введение демества в малый цикл, например, 9-ю песнь пасхального канона, исполняемую с повторами ирмоса и тропарей, а также с припевами к ним. Один из припевов — "Ангел вопияше" — был распет демеством. Он иполнялся на 9-й песне канона, перемежаясь с ирмосом и тропарями; последние повторялись по нескольку раз, припев же звучал приблизительно в середине 9-й песни, перекликаясь с демеством в начале и окончании 9-й песни — ирмосом "Светися, светися". Повторность демественного распева в 9-й песне канона придавала б'ольшую структурную завершенность и ей, и всему канону в целом.

Жанры демественного пения XVII в. ярко проявляют неразрывную связь этого вида пения с обрядовой стороной богослужения. Нередко именно демеством излагаются богослужебные тексты, при пении которых совершаются действия особо значимые и важные по своему смыслу. Так при пении предначинательного псалма "Благослови, душе моя, Господа" и полиелея "Хвалите имя господне" совершается каждение храма. Предначинательный псалом к тому же звучит при открытых царских вратах, равно как и на утрене полиелей и богородичен "Преблагословенна еси, Богородице Дево". Полиелей сопровождается еще и возжиганием всех свечей и светильников храма. Кадильный фимиам, распахнутые царские врата, открытый алтарь, озарение светом — все это соединяется с пением священных псалмов, распев которых должен слиться с совершаемым храмовым действом.

Нераздельное слияние пения с храмовым действом со всей очевидностью проявляется и в пасхальной службе, крестный ход которой сопровождается пением стихиры "Воскресение твое, Христе". Перед началом крестного хода стихира звучит трижды: первый раз при закрытых царских вратах священнослужители поют ее "тихим гласом", второй раз — при открытой завесе царских врат "громким гласом", третий раз — более высоким гласом при открытых царских вратах,— после чего начинается крестный ход с зажженными свечами, хоругвями и иконами, под колокольный звон: во время крестного хода певцы поют эту стихиру непрерывно.

Восприятие участников действа отразилось в одном из списков стихиры: "В спасительную нощь Воскресения Христова в трикратном обхождении [храма] поем трижды"[17]. Строгий и торжественный, праздничный характер демественного пения, его медленный темп и широта дыхания прекрасно соответствовали неспешному движению и величавой поступи крестного хода. За время пения стихиры нужно было трижды обойти храм, поэтому ее протяженность, красота и мелодичность напева были обусловлены обрядовым действом.

Пение демеством вводилось и в чинопоследование освящения храма. Этот чин также включал крестный ход, после которого певчие входили в храм, затворяя двери, а святитель оставался перед

ними; начинался диалог святителя и певчих о том, что в храм сей должен войти "царь славы". Хор дважды тихо вопрошал: "Кто есть сей царь славы?" Архиерей возглашал; "Господь силам той есть царь славы!" — и хор вторил ему внутри храма, распевая этот возглас демеством; двери распахивались, и архиерей шествовал в алтарь, возлагая святые мощи. Такое разделение пространства — в храме и вне храма — подчеркивалось противопоставлением в диалоге святителя и хора. В звучании хора вопросы и ответ также разделялись распевами — знаменным и демественным, причем демество звучало в утвердительном торжественном возгласе — ответе, что соответствовало его литургическому предназначению как распева*.

Здесь же прослеживаются некоторые особенности, характерные для демества XVI в.: применение на архиерейской службе, звучание в ответных возгласах, как это было, например, в пасхальном "И нам дарова", в литургическом "Отца и сына" и др. Кроме того, изложение демеством наиболее значимой части песнопения также было свойственно для ранней традиции, равно как и сопоставление его с другим распевом в одном песнопении (как это было в стихире Успения и митрополиту Петру**). Подобное сознательное воссоздание характерных литургических особенностей демественной традиции XVI в. показывает ее сохранение и жизнь в XVII-м столетии.

Распространенная редакция демественного песнопения чина освящения церкви известна в нескольких списках[18]; кроме нее выявлена и другая, обозначенная "демеством", но менее характерная для распева[19].

Рукописи, сохранившие памятники демественного пения, как богослужебные книги только представляют материал для службы, а не саму службу. В реальной литургической практике песнопения из этих книг звучали не единожды, а повторялись в зависимости от составления службы. Так, пасхальные задостойник и светилен звучали в ночь Пасхи и потом неоднократно в течение Великой Пятидесятницы. Задостойники великих праздников также исполняли в дни попразднеств и отданья праздников.

Иная картина складывалась с теми неизменяемыми песнопениями, тексты которых были общими для вседневного, воскресного и праздниченого богослужения; отличия заключались в чтении — на вседневном — и пении — на воскресном и праздничном богослужении. Часть их была изложена демеством и именно певческое изложение в рукописи выделяло их для праздничной службы. Так, 1-й псалом "Блажен муж" (1-й антифон 1-й кафизмы) пели демеством

---

* Это песнопение опубликовано в авторской расшифровке: Демественный распев XVI–XVIII вв. С. 10.

** Подробнее об этом: Г.Пожидаева. Из истории демественного пения XV–XVI вв. С. 278–281.

на праздничной великой вечерне; богородичен "Преблагословенна еси, Богородице Дево" был изложен демеством для воскресной и праздничной службы,— поэтому он записан в Октоихе вместе с другими воскресными песнопениями: стихирами, догматиками, светильнами и евангельскими стихирами, богородичными и пр.[20].

Подавляющее большинство демественных песнопений было распето на канонические богослужебные тексты. Однако во второй половине XVII в. в круге демественного пения возникает интересное явление, связанное с общей тенденцией обмирщения искусства в этот период: демеством излагаются песнопения, изначально не предназначенные для исполнения в храме и не входящие в богослужебный чин,— это многолетия, которые возникают по подобию многолетия царского и архиерейского, но поются градоначальнику и "господину дома". Последнее многолетье получило большее распространение и предварялось в рукописях ремарками: "А сие поемъ в домех господьских. Демество"[21] или: "Сановным людем. Демеством"[22]. Очевидно, это многолетие пели в господских домах за праздничным застольем. Текст этого многолетья:

Спаси господи
господина в дому семъ
раба своего имя рекъ
з женою и с чады и домочадцы
дай бог многа ле...ле...лета[23]

Напев многолетья с незначительными разночтениями повторяет редакцию царского многолетья меньшего.

Близкий текст и напев имеет многолетие "управителю града",— менее распространенное песнопение, известное нам в единственном списке[24]:

Предоброму и премилостивейшему
господарю и управителю града сего
имя рекъ
и со всем его благодатным домом
и з доброхоты
да[и] боже многа лета.

Необычайно интересен сам факт использования демества для светского пения. Здесь возможны сопоставления с переходными жанрами от церковного искусства к светскому, жанрами, стоящими на грани церковного и светского искусства, православной книжности и фольклора* . Во второй половине XVII в. они получают достаточно большое распространение: в музыкальном искусстве это псальмы

---

* Буслаев Ф.И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Соч. Ф.Буслаева. Т. I. Спб. С. 601; Федотов Г. Стихи духовные. М., 1991. С. 15; Никинина С.Е. Стихи духовные Г.Федотова и русские духовные стихи. Там же. С. 138.

и канты, духовные стихи, в изобразительном — так называемая "парсуна". Псальмы и канты по содержанию своему были связаны со священной историей, но предназначались для исполнения вне храма* . Духовные стихи нередко имели покаянную тематику, хотя не только, но более всего они были связаны с внутренней духовной жизнью человека[25]. Исполняемые также вне храма, они, тем не менее, использовали церковный распев — знаменный, изредка — путевой[26].

В этом использовании церковного демественного распева и церковного жанра многолетий для светских песнопений "за здравие" очевидна параллель с духовными стихами.

В изобразительном искусстве, кстати, приблизительно в это же время распространяется "парсуна", как переходный жанр от иконописи к портретной живописи. "Парсуна" также, как известно, использует элементы и приемы иконописи, но привносит и черты внешнего сходства, более явные, нежели это было в иконе** .

Несомненно, что в демественном пении этот жанр не являлся главным и определяющим, но само его возникновение на грани искусства церковного и светского необычайно показательно для эпохи второй половины XVII-го столетия. В этом очень ярко видна тенденция к обмирщению церковного искусства во второй половине XVII в.: сугубо церковный распев, созданный по византийскому образцу для исключительно торжественных случаев, используется в светской жизни для величания хозяина дома и градоправителя.

Регионы бытования. География распространения демественного распева в XVII в. представлена значительно большим кругом рукописных источников, чем в предшествующем столетии, поэтому регионы его бытования возможно осветить более подробно.

Если в XVI в. демественное пение было распространено в центре — столице и близ нее, причем была намечена тенденция особого развития демественного пения в кафедральных соборах (в великой соборной церкви), то в XVII в. мы видим более широкое распространение традиции: многоголосие входит в богослужение кафедральных соборов не только в столице, но и других крупных городах: Новгороде, Вологде, Холмогорах, Тамбове и пр.[27]; одноголосие же начинает применяться в монастырской певческой практике. Здесь можно назвать не только монастыри близ Москвы — Иосифов и Троице-Сергиев,— но и монастыри, удаленные от столицы, однако крепко связанные с ней духовными узами и культурными традициями: Кирилло-Белозерский и Соловецкий монастыри. В их рукописных собраниях встречаются списки демественых песнопений, чаще

---

* Келдыш Ю.В. Древняя Русь. XI–XVII в. // История русской музыки. Т. I. М., 1983. С. 151–152, 224–240.

** Иванова Е.Ю. Традиция "парсуны" в произведениях Николая Семеновича Лужникова // ПКНО. Ежегодник 1987 г. М., 1988. С. 244–245.

всего "На реце Вавилонстей", задостойник Пасхи "Светися, светися" и царское многолетье[28]. В Кирилло-Белозерском собрании РНБ есть полный обиход середины XVII в. (№ 624/881), содержащий несколько демественных песнопений, в том числе в разных редакциях.

В Соловецком собрании списки демественного одноголосия встречаются во второй половине XVII в.[29]; среди них особенно интересен линейно-столповой двознаменник последней четверти XVII в., в котором сохранилась редкая запись пасхального задостойника в двух вариантах[30].

Демественное одноголосие распространяется в северных монастырях: Тихвинском, Александро-Свирском Олонецкой губернии, Николаевском Вяжицком монастыре Новгородской губернии. Так, одна из рукописей 3-й четверти XVII в., в которой есть демественные песнопения, по составу своему может быть определена как рукопись Тихвинского монастыря Новгородской губернии[31]. Другая, также с демественными песнопениями, созданная в 1634–1640 гг., позднее, в 1713 г. принадлежала Александро-Свирскому монастырю Олонецкой епархии и была продана в Тихвине, о чем говорит ее запродажная запись: "Сия книга певчая Александрова монастыря Свирскаго продана на Тихвину посацкому человеку Иякову Колкину... лета 7221-го (1713) году маиа в 27 день"[32].

В круге демественных источников — одна из рукописей Софийского собрания РНБ, бытовавшая в царствование Алексея Михайловича (1645–1676) и имеющая также северное монастырское происхождение: из Николаевского Вяжицкого монастыря Новгородской губернии[33].

О знании демественной традиции на русском севере свидетельствуют списки северных собраний: Архангельского певческого БРАН, Карельского и Пинежского ИРЛИ, Вологодского РГБ[34].

Еще более весомым подтверждением бытования демества в северной монастырской практике является возникновение местной музыкальной редакции на основе демественной традиции. Так создается редакция пасхального задостойника — псковского перевода демеством, который иногда именуется монастырским[35]. Музыкальная редакция величания богородице "Достойно есть", созданная в Тихвинском монастыре и получившая название "тихвинского" "Достойно есть", основанная на путевом распеве, тем не менее использует некоторые ритмо-интонационные обороты демественного распева[36]. Такая свободная композиционная техника показывает свободное владение разными распевами, в том числе и демеством.

Создание усольской демественной редакции царского многолетья свидетельствует о распространении традиции на Урале[37].

Мы видим, что в XVII в. кроме центра Руси демественый одноголосный распев получает распространение и в отдаленных северных

и уральских краях, в монастырях не самых крупных, таких как Николаевский Вяжицкий или Александро-Свирский.

Вместе с тем, бытование в центре, естественно, не прекращается: есть демественные списки царской библиотеки конца XVI — начала XVII в.[38], собрания Троице-Сергиевой лавры[39], рукописей московского происхождения, например, № 19 из собрания Разумовского РГБ, содержащей кроме демества напевы Чудова, Воскресенского Ново-Иерусалимского монастырей и по ним определяемая как московская.

Одна из редких двознаменных рукописей конца XVII в., содержащая список псалма "На реках Вавилонских" и входящая ныне в Синодальное певческое собрание ГИМа, находилась в библиотеке Нижегородского Благовещенского мужского монастыря, одного из старейших в Нижнем Новгороде (основан в 1221 г.)[40].

Другая рукопись того же времени принадлежала "Ярославской градской Димитриевско-Солунской церкви"[41]. В ней интересен список краткой редакции псалма "На реках Вавилонских", так называемой редакции "на подобен". Эти рукописи показывают бытование демества в Верхнем Поволжье — Ярославле и Нижнем Новгороде в конце XVII в.

Сравнение реального бытования демества в певческой практике конца XV–XVI и XVII в. проясняет некоторые интересные особенности и на нашем материале приводит к таким выводам.

XVII в. становится следующим этапом более широкого распространения демества не только в центре, но и на периферии, особенно на севере, а также в Поволжье и на Урале.

В монастырской практике, более строгой и аскетичной, больше приживается демественное одноголосие, хотя многоголосие принципиально не исключается. Певческие письменные источники показывают их параллельное бытование, например, в практике Николаевского Вяжицкого монастыря, Александро-Свирского и Троице-Сергиева монастырей[42].

В практике приходских церквей, основываясь на имеющихся певческих источниках, преобладала одноголосная традиция,— судя по их значительно большему числу в сравнении с многоголосием.

В кафедральных соборах крупных городов — Москвы, Великого Новгорода — широко применяется демественное пение, о чем свидетельствуют их Чиновники, однако это пение многоголосное, что становится совершенно очевидным на материалах певческих рукописей[43].

Музыкальные редакции. XVII в. оказывается для демественного распева временем создания зрелого стиля: именно он известен нам как стиль демественного пения, именно в таком качестве он сохранился у старообрядцев до наших дней. Основы традиции, заложенные в предшествующем столетии, нашли продолжение в но-

вом — это касается всех без исключения важнейших особенностей распева: его места и роли в богослужебной практике, круга пения, музыкального языка и знаковой системы, музыкальных редакций.

Создание новых музыкальных редакций стало существенным направлением в развитии распева, поскольку именно в них оттачивался музыкальный язык и стилистические особенности, связанные с соотношением напева и текста в песнопении.

Подавляющее большинство демественных песнопений было создано по типу ***самогласнов***, то есть песнопений с самостоятельными напевами. При этом по музыкальным признакам и просодии выделяется несколько разновидностей распева демеством: это демество *основной традиции, малого напева, "на подобен", псковское монастырское*, а также *авторские "переводы"* — Федора Крестьянина, Иванова и некоторые безымянные. Эти самогласные напевы мы называем ***музыкальными редакциями*** или ***редакциями напева***. Каждая обладает своеобразными признаками, оставаясь в то же время, в русле демественного пения.

Часть этих музыкальных редакций имела свои ***варианты***, отличающиеся по степени полноты или краткости в изложении напева, а также по составу кокиз* . Так музыкальные редакции демества основной традиции известны в нескольких вариантах: полном, кратком, расширенном, пространном и др.; редакции малого напева демеством — в двух вариантах — полном и кратком[44].

Кроме изменений в напеве при редактировании песнопений изменялось соотношение напева и текста: темп и ритм произнесения текста, его ударных и безударных слогов,— что имеет непосредственное отношение к его просодии. Поэтому редакции песнопения, изменяющие соотношение напева и текста, мы называем ***просодическими***.

Часть редакций песнопений выделяется среди других и музыкальными, и просодическими особенностями — вкупе они являются определяющими для их сути. Подобные редакции песнопений мы называем ***музыкально-просодическими***. Такое разнообразие и даже обилие демественных редакций в XVII в. связано с общим направлением в развитии музыкального искусства — большей свободой творчества, большего проявления личностного начала; наконец, свобода обращения с демественными напевами отражала степень освоения традиции в богослужебной певческой практике.

В рамках *основной демественной традиции* создаются новые песнопения, среди которых отметим псалом 103-й "Благослови, душе

---

* Кокиза — устойчивый, относительно завершенный музыкальный оборот, обладающий своеобразным ритмическим рисунком и ладо-интонационный характерностью. Подробнее об этом см.: Пожидаева Г.А. Пространные распевы Древней Руси... С. 32–39, 56–59, 69–72, 87–89 и др.

моя, господа", полиелей "Хвалите имя господне"[45], наконец цикл задостойников.

В распеве псалмов сохраняются особенности, характерные для жанра в XVI в.: сольные запевы, сочетание начальной речитации стихов и мелодически развитых окончаний, близких фитным. Это изложение связано с литургическим чтением нараспев и псалмодией, имеющими аналогичное строение. Главным "разводным" украшением здесь становятся припевы к стихам, особенно третий — "Слава ти, господи, сотворившему вся",— он содержит три фитных развода и по масштабу намного превосходит начальные припевы. В целом возникает развернутая крупная композиция, одна из самых пространных и красивейших в демественном пении. Видимо, не случайно, эта несомненно удачная редакция псалма сохранилась у старообрядцев. Судя по этому факту, время ее создания должно относиться к периоду не позднее середины XVII в., хотя единственный известный список более поздний — рубежа XVII–XVIII вв.

Стилистические особенности демественного распева наиболее ярко видны в цикле задостойников двунадесятых праздников, включающий 11 песнопений (на все праздники, кроме Пасхи)[46]. Поэтические тексты задостойников, представляющие собой ирмосы 9-й песни канона, переведены из византийской гимнографии[47].

Цикл демественных задостойников складывается в пору полного и свободного овладения распевом. Не исключено, что он возник несколько раньше, чем найденный список конца XVII в. и, возможно, имеются неизвестные нам крюковые списки, относящиеся к 3-й четверти или последней трети XVII в. Стилистически песнопения однородны и выстроены на типичных демественных кокизах. Несколько необычны одинаковые мелодические окончания песнопений — они известны нам только по данному циклу.

Исключение представляют два задостойника — Рождества Христова "Любити убо нам" и Успения "Побеждаются естества уставы".

Рождественский задостойник имеет другое характерное окончание, которое встречалось еще в ранних демественных песнопениях XVI в., таких как 136-й псалом "На реце Вавилонстей".

Успенский же задостойник, единственный из цикла, отличаетя своим ладом — укосненным обиходным, вместо малого обиходного, характерного для демества, а также секундовой и терцовой переменностью лада. В напеве используется только поступенное движение; по своему ритму и типу мелодического движения напев задостойника близок знаменному распеву, но ладо-интонационно связан с демественным (пример 1). Стилистические признаки — трех- и четырех ступенный звукоряд кокиз, их ладовое, ритмическое и интонационное варьирование, отсутствие скачков и композиционного приема "захвата" в интонационной линии напева, ритмические особенности

просодии — позволяют отнести задостойник к северной школе* . Успенский задостойник выделяется в цикле редкой красотой и пластичностью напева.

Остальные задостойники более единообразны; в них встречается обычный для распева композиционный прием захвата (скачка в напеве в начале новой строки)**. Этот прием звучит, как правило, два-три раза, придавая разнообразие регистровому звучанию. Стилистические особенности песнопений — сложные ритмы с четвертным дроблением моры (единицы ритмической пульсации), мелодические скачки в напеве, применение композиционных "захватов", расширенный до септимы звукоряд попевок — выявляют принадлежность этих демественных задостойников к среднерусской традиции.

В целом, цикл существенно расширил круг демественного пения к концу XVII в. и, несомненно, украсил праздничные службы.

В рамках основной певческой традиции возникли также различные самогласные напевы на один текст, по сути являющиеся "*ин переводами*". Самые распространенные гимнографические тексты были изложены демеством в нескольких музыкальных редакциях. Прежде всего такие редакции были сделаны для песнопений, известных еще с XVI в.: "На реце Вавилонстей", многолетье царю, задостойники Пасхи и Вознесения, псалом "Блажен муж".

В псалме "Блажен муж" от старшей редакции осталась лишь начальная фраза — на первые слова "Блажен муж",— в остальном ее напев абсолютно самостоятелен[48].

Редакция задостойника Вознесения, входящая в указанный цикл задостойников, еще меньше связана со старшей: эту связь можно отдаленно услышать только в некотором, едва заметном интонационном и больше ритмическом родстве начальных фраз обеих редакций[49].

Обе младшие редакции настолько удалены от старших, что воспринимаются как новые напевы демеством на те же тексты.

Впервые различные музыкальные редакции на один текст появились еще в XVI в.: они были сделаны для царского многолетья, основанного на фитном распеве и поэтому удобного для варьирования. Тогда возникло две, связанные друг с другом редакции: многолетье *меньшее* и *среднее*, в XVII в. к ним добавляется третья — "многолетье *большее*". Редакции отличаются своими масштабами, сохраняя все особенности основной традиции. В данном случае названия "большее", "меньшее" и "среднее" относятся не к типу рас-

---

* Пожидаева Г.А. Среднерусская и северная традиции в монастырских "переводах" XVI—XVII вв. // Вестник РГНФ, М., 1997, № 4. С. 161—168; Она же. Пространные распевы Древней Руси... С. 129—154.

** Подробнее об этом см.: Пожидаева Г.А. Демественное пение // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 6. Ч. II. М., 1994. С. 448.

пева текста — большой или малый распев,— а только к музыкальной форме песнопения.

В многолетии меньшем и среднем использовался один и тот же текст:

"Благоверному царю и великому князю
имя рек
всея Руси даи бог многа ле..летаино".

В многолетьи большем текст обновляется: он расширен за счет аненаек и добавления новых фраз в конце. Приводим его полностью:

"Благоверному царю и великому князю
имя рек
всея Руси даи бог многа ле...ле...летаи-нани-ееее-
нине-ее-ии-нете-иии-нее-ииии-неее-ии-аа-ине-наа-инаа-
ааа-нии-ааа...аине-ненаа-ини-енне-не-не-на-ини-но.
Умножи боже лета... и-не-не-на-аини-еине-не-не-на-
ини-иии-неи-ааа-ине-и-аа...аапне-нене-нена-ааанни-
иии...ии
даи богъ ему многа летаааайно".

Текстовая редакция многолетья является расширенным вариантом полной редакции: количество содержательно-смысловых строк здесь увеличено приблизительно в полтора раза. С учетом же аненаек количество слогов текста возрастает в несколько раз!

Напев "многолетья большего" заметно связан с "многолетьем средним": в них общие начальные разделы на слова титулатуры царя; со слов же "даи бог многа ле.." напевы самостоятельны, хотя их составляющие на уровне употребительных кокиз, фит и музыкальных строк показывают родственность редакций (пример 2).

В "многолетьи большем" используются отдельные кокизы и фиты редакции "демества меньшего", что также выявляет их изначальное родство (пример 3). И только существенные отличия напевов, являющихся по сути самогласными, позволяют считать эти три многолетья разными редакциями: краткой, полной и пространной,— связанными друг с другом, но имеющими достаточную самостоятельность.

Редакция "многолетье большее" обнаружена в списках впервые с именем Михаила Феодоровича (1613–1645 гг.) и, вероятно, была создана во времена его правления: позднее она встречается в списках преимущественно с именем Алексея Михайловича (1645–1676 гг.) и сохраняется до конца XVII в.[50]. Многолетье "Большее", развернутое по музыкальной форме, иногда называется "демеством большим", например, в списке конца XVII в.: "Инъ Болшим демествомъ"[51]. Музыкальная форма редакции разрастается во многом за счет аненаек.

В XVII в. многолетье остается, пожалуй, единственным жанром в демественном пении одноголосной традиции, где сохраняются ненайки. Использование их в многолетии первому царю династии Романовых, вероятно, призвано подчеркнуть преемственность древнерусских и византийских традиций в Московской Руси XVII в.[52]. Напомним, что в многолетии меньшем и среднем конца XVI в. ненаек не было. В начале XVII в. возрождается традиция более ранняя, восходящая ко второй половине XV в. — времени царствования Ивана III (1462–1505), многолетие которому распевалось с аненайками[53].

Две другие редакции многолетья остались безымянными и известны в единичных списках начала и середины XVII в.[54].

Если три редакции многолетья были самогласными, то два многолетья демества *усольского* представляют *варианты* основных редакций — демества меньшего и среднего. Эти памятники выявлены Н.П. и Н.В.Парфентьевыми, один из списков опубликован[55]. Первая редакция, записанная демественной нотацией,— вариант редакции "демества меньшего". Отличия заключаются в замене или варьировании нескольких кокиз в напеве. При этом не меняется структура напева, остается прежним его мелодический контур; варьируется ритм кокиз и в меньшей степени — ритмо-интонация (пример 4). Этот вариант редакции был распространен меньше, чем основная редакция, но наш список в "книге, принадлежавшей "каргопольцу Левке Куприянову"[56],— не единственный[57].

Вторая усольская редакция многолетья, записанная столповой нотацией, является вариантом редакции "многолетья среднего". Здесь элементы некоторых кокиз, отдельные кокизы варьируются по ритму (с тенденцией к большей протяженности ударных звуков); в конце песнопения используются фрагменты редакции "многолетья меньшего" — конечная фита, а также отдельные кокизы или их соединения. Изменения усольской редакции показывает стремление распевщиков к избеганию точных повторов, имеющихся в "многолетии среднем", к конструктивной ясности изложения; редакция ближе старым образцам — "деместву меньшему" конца XVI в., в сравнении с которым здесь проявляется тенденция к большей распевности. На эти черты усольских знаменных редакций, показывающие больший консерватизм и тяготение к конструктивности композиций, указывается в работе Н.П. и Н.В.Парфентьевых[58]. Те же качества проявляются и в демественных усольских редакциях, выполненных в основной традиции распева (пример 5).

Напев царского "многолетия меньшего", бытовавшего в практике около 100 лет (с конца XVI в.), был использован для аналогичных песнопений, посвященных властям следующей иерархической лестницы: архимандриту и игумену монастыря, "управителю града" и

"господину дома" — они созданы как варианты редакции "многолетия меньшего".

Так многолетье архимандриту является кратким вариантом редакции. Он буквально повторяет начало и окончание царского многолетья, а в среднем разделе очень сильно сокращает его напев; кроме композиционных купюр здесь варьируются некоторые кокизы.

Многолетье игумену буквально повторяет многолетье архимандриту, лишь заменяя слово "архимандрит" на "игумен"[59].

Еще более разительный пример дает нам многолетье "сановным людем": его напев почти полностью совпадает с напевом царского "многолетья меньшего", за исключением нескольких варьированных кокиз[60].

В песнопении используется древний прием пения "на подобен", при котором один напев "прилагается" к разным текстам. Фактически, многолетие сановным людям использует напев царского многолетия как самоподобен.

В демественных редакциях древнейший прием пения "*на подобен*" имел свои особенности, связанные с масштабностью композиций: самоподобнами становятся здесь строки и разделы песнопений. Например, в 103-м псалме "Благослови, душе моя, господа" все шесть стихов и малое славословие изложены на один напев, то есть "на подобен"; припевы к стихам на слова "Благословен еси, господи" и "Дивна дела твоя, господи",— также изложены "на подобен", но отличный от "подобна" стихов. Аналогичные приемы встречаются и в псалме "На реце Вавилонстей", где принцип подобия выдерживается в более крупных разделах — трех "статьях" композиции[61].

Создание новых редакций песнопений "на подобен" с подменой текста под уже имеющийся напев, композиционное редактирование напева, варьирование отдельных кокиз, проводимое в русле основной певческой традиции, фактически не меняло ее сути.

Более сложными стали редакции, в которых существенно изменены музыкальные особенности традиции, но при этом сохранена ее узнаваемость,— это редакции напева или музыкальные редакции, имеющиеся для некоторых песнопений.

Так, в певческом обиходе бытовало три музыкальные редакции псалма "На реце Вавилонстей": *основной традиции*, "*малого напева*", "*на подобен*".

В деместве *малого напева* не только сокращено время звучания, но и ускоряется ритмическое движение: в нем преобладают четверти, в отличие от половинных демества основной традиции (пример 6).

В редакции "*на подобен*" в качестве "подобна" взята одна строка полной редакции, поэтому напев предельно сокращен, а музыкальный язык демества упрощен до крайности (пример 7).

С какой целью создавались такие переводы? Пространность или краткость напева были, вероятно, в большой степени обусловлены

временными рамками службы и особенностями литургического чина. Так, полная редакция псалма звучала в более продолжительной монастырской службе, например, в Нижегородском Благовещенском мужском монастыре[62], самая краткая редакция — "на подобен" — бытовала, например, в Ярославской городской церкви Дмитрия Солунского[63].

К новой музыкальной редакции относится и задостойник Пасхи *монастырского "псковского перевода демеством"*. Его отличия заключаются в ладовой характерности: если в деместве обычно используется переменность звуковысотных строк, то здесь сохраняется одна строка (как уровень интонирования) на протяжении всего песнопения. Особенностью редакции становится также необычное для демества цепное соединение структурных единиц напев — кокиз, попевок и даже строк, при котором окончание мелодической структурной единицы совпадает с началом следующей. Естественно, что при этом исключаются такие характерные для демественной композиции приемы, как захват и почин демеством (пример 8).

Списки задостойника, известные с середины XVII в., остались в старообрядческой среде[64]. Редакция текста, сохраняемая неизменно, свидетельствует о создании напева до реформы Никона, скорее всего, во второй четверти XVII в. В некоторых списках она называется "монастырьской", на основании чего можно предположить ее возникновение в одном из псковских монастырей и большее распространение в монастырском обиходе[65]. Поскольку крупнейшим в епархии был Псково-Печерский мужской монастырь, обладавший большими возможностями как один из центров культуры, и поскольку монастырские редакции песнопений создавались именно в подобных обителях, вероятно, эта редакция — результат песнотворчества местных распевщиков.

Работа по редактированию проводилась распевщиками, подавляющее большинство которых осталось для нас безымянными. В XVII в. известны лишь отдельные имена создателей "переводов" песнопений. Среди них — гениальный Федор Крестьянин и практически неизвестный распевщик Иванов.

Федор Крестьянин распел демеством одно из важнейших песнопений годового круга — пасхальный задостойник "Светися, светися".

Напев задостойника очень своеобразен и стоит особняком во всем круге демественного пения, отличаясь своими кокизами и попевками, особенно конечными, стройностью композиции,— достойными великого мастера. Заметим, что и в большом распеве Федор Крестьянин, используя традиционные знаменные фиты, нередко варьировал их, записывая эти варианты в разводах дробным знаменем. Поэтому неудивительно, что и в деместве музыкальный язык

его в традиционном русле распева звучит необычно и свежо, а "перевод Крестьянинов" воспринимается как гармоничный и совершенный в своем роде (пример 9).

Распевщик *Иванов* оставил нам свою музыкальную редакцию демественного песнопения на освящение церкви "Господь силам" — она обозначена в рукописи как перевод "Иванов"[66]. Единственный ее список датируется третьей четвертью XVII в. и включен в певческую рукопись, состав которой, ее общепалеографические и музыкальные особенности позволяют высказать некоторые предположения об авторе "перевода".

По ряду признаков рукопись, содержащая этот список, может быть отнесена к региону русского севера: Новгородская и Великолуцкая епархия, возможно, Тихвинский монастырь. Основания для этого предположения дает упоминание архиепископа Новгородского и Великолуцкого (без имени), а также архимандрита (без имени) с братиею в многолетиях (л. 271 об. — 273 об.). Кроме того, еще более веский аргумент — песнопения службы на "Явление иконы богородицы Тихвинской" (л. 277—284 об.)[67], столь полное изложение которых встречается очень редко. Это свидетельствует о пространной службе в память явления чудотворной иконы; в XVII в. такая служба могла совершаться скорее всего именно в месте ее почитания — Тихвинском монастыре. Дополнительным аргументом такой атрибуции рукописи служит изложение в ней "Тихвинского" перевода "Достойно есть" — этот напев также встречается не слишком часто.

В связи с этим следующим логическим допуском становится предположение о том, что распевщик Иванов, автор песнопения на освящение церкви, был постриженником Тихвинского монастыря.

История монастыря, основанного в 1560 г., в начале XVII в. была драматична: в 1613 и 1614 г. его осаждали шведы, пытаясь завладеть им, но это им не удалось,— что относят к заступничеству чудотворной иконы Тихвинской богоматери. В 1623 г. монастырь сгорел, но вскоре был восстановлен. Вполне возможно, что Иванов перевод был выполнен именно для совершения чина освящения церкви во вновь отстроенных монастырских храмах. В таком случае время создания этого перевода отодвигается на 2-ю четверть XVII в. (список относится к 3-й четверти).

Изложение его демественым знаменем без помет и отсутствие каких-либо других списков позволяет лишь с оговорками прочесть этот памятник. Музыкальная редакция его является совершенно самостоятельной по напеву, хотя использует некоторые характерные интонационные обороты демественного распева, благодаря чему и возможно прочтение. Вместе с тем, в других, не типичных случаях, встречающихся только в данном переводе, расшифровка возможна лишь на основании общей логики развития напева и общих законо-

мерностей демественого пения и его нотации, поэтому детали, отражающие авторское своеобразие напева, могут быть неточными при расшифровке по данному единственному списку.

При этом несомненно ощутимы особенности индивидуального почерка в самом строении напева, его структур и конечных кокиз. В традициях демества XVI в. здесь использованы словообрывы: "Господь силам той есть царь сла...царь славы". В сравнении с другой распространенной редакцией, список которой предваряет в книге Иванов перевод, последний отличается относительной краткостью и вместе с тем своеобычием демественного изложения (пример 10).

При создании новых редакций обновляется и становится более богатым и разнообразным музыкальный язык песнопений; это влечет за собой определенные изменения в стиле распева. Возникают новые кокизы, число их растет; однако на протяжении XVII в. происходит отбор лучших, наиболее мелодически ярких кокиз, которые становятся в дальнейшем наиболее типичными и служат основным "строительным" материалом для распевания богослужебных текстов в демествененой традиции. Вместе с тем, создаются редакции, отличающиеся необычностью кокиз,— это упомянутые авторские переводы Ф.Крестьянина и Ивановский, безымянный перевод успенского задостойника, а также псковский монастырский перевод.

Другая тенденция XVII в. — упрощение музыкального языка в кратких редакциях 136-го псалма: "малого напева демеством" и "на подобен".

Происходит окончательное разделение кокиз по их функциям в напеве; складывается ограниченный круг конечных кокиз, которые используются только в завершающей функции. Функциональная прикрепленность распространяется и на начальные и срединные кокизы.

В песнопениях начинают преобладать сложные попевки, соединяющие две-три кокизы. При этом в каденционных попевках закрепляется характерное последование срединных и конечных кокиз: так возникают пространные типизированные мелодические завершения песнопений или их разделов. Ограниченный круг подобных "конечных фит" придает большую стилистическую однородность демественным песнопениям, упрощает композицию, поскольку нередко возникают повторы больших разделов напеве.

В этот же период — XVII в. — в деместве начинают использоваться композиции с припевами, как, например, в упомянутых псалмах всенощного бдения, а также в псалме "На реках Вавилонских".

Интересные изменения, особенно заметные в связи с книжной реформой патриарха Никона, происходят в соотношении напева и текста демественных песнопений. В дореформенных хомовых редакциях в них часто встречались словообрывы: "На реце Вавило... Ва-

вило... На реце Вавилонстей" и др. Они сохраняются и в списках первой половины XVII в. — в 136-м псалме, в царском многолетии ("ле..летаино"), "Вечной памяти" ("Ве...вечная па...память"), наконец, богородичне "Преблагословенна еси, богородице дево" ("Та...тако"). В демественном пении до никоновской правки словообрывы являются характерным признаком стиля. Не случайно Федор Крестьянин в задостойнике Пасхи дважды использует этот прием, подчеркивая его двойными составными попевками: "Си...Сионе", "тво...твоего" (пример 9).

После книжной справы все словообрывы исчезли, а в 136-м псалме были заменены повторами слов: "На реках Вавилонских, Вавилонских". Заметим, что повторы слов, как правило, не возникали в великорусской традиции, в то время как они свойственны для юго-западно-русского пения, в частности, киевского распева: см., например, многократные повторения слов "Иже херувимы" и других в херувимской киевского распева. Поэтому редактирование демества в таком роде — с введением повторов слов — весьма показательно как иллюстрация так называемого "третьего южнославянского влияния" в середине XVII в.[68].

Даже в царском многолетии, занимавшем особое положение в круге демественного пения, также выправляется текст — снимаются словообрывы, при том, что в многолетии "большем" остаются аненайки, занимающие большую часть напева. Заменить аненайки оказалось невозможным, да и, наверное, ненужным, но словообрывы демественного пения хомового периода сочли необходимым исправить, стремясь прояснить смысл текста.

В пореформенных редакциях демественных песнопений заметно свободнее варьируется сам тип соотношения напева и текста и особенно текстовая просодия. Более вольно допускается теперь протяженность внутрислогового распева: он растет или сокращается, увеличивается в отдельных фрагментах — в зависимости от направленности редакции. Так, в редакции 136-го псалма "большого распева демеством" внутрислоговой распев зачастую не уступает фитному, в радакции "малого напеву демеством" он близок знаменному (попевочному).

Возникает ***просодическое*** и ***музыкально-просодическое*** редактирование, изменяющее соотношение напева и текста. К ***просодическим*** редакциям мы относим "средний" напев "Реки Вавилонской", а также редакцию "преводне" того же псалма. В деместве "среднем" напев псалма дан с купюрами, при этом текст сохранен полностью, следствием чего становится сокращение внутрислогового распева и ускорение его текстовой просодии, то есть ритма произнесения текста (пример 11).

Редактирование псалма "На реках Вавилонских", получившее название "преводне", сводится к тому, что при сохранении напева

основной распрстраненной редакции происходит его смещение относительно текста: меняется местоположение слогов текста в напеве, увеличивается распев ударных слогов и также меняется просодия текста (пример 12). Эта редакция псалма известна нам только с никоновским текстом в списках конца XVII в. — 80-х — 90-х гг. Вероятно, она возникла не раньше третьей четверти XVII в. после книжной справы.

Просодические редакции не меняли существа певческой традиции демества, изменялось только соотношение напева (основной традиции) и текста в песнопении.

Вместе с тем, музыкальные редакции, коренным образом изменяющие напев песнопения, влияли и на его текстовую просодию. Так, малый напев демеством ускорял произнесение текста, приближая его просодию к знаменной (отсюда название редакции "знаменной" в некоторых списках). Поэтому редакция малого напева является по сути не только музыкальной, но музыкально-просодической.

После никоновской справы просодия текста в демественых песнопениях заметно меняется: в ней за счет ритмо-интонационных перемен в подтекстовке подчеркивается декламационность, усиливается речевая выразительность, благодаря чему проявляются логические (смысловые) ударения и более выпукло раскрывается смысл и содержание текста.

В отличие от хомовых редакций новые истинноречные рассчитаны на реальное, а не идеальное восприятие при их произнесении на богослужении. В этом видна их направленность на сближение со светским искусством, что во второй половине XVII в. стало важным качеством искусства церковного.

Во множестве редакций, возникших в демественном пении на протяжении XVII в., развивался его музыкальный язык, более гибкой становилась его связь со словом. Было создано множество вариантов музыкальных редакций; варианты напевов соединялись с разными текстовыми редакциями — раздельноречной и истинноречной, образуя новые варианты редакций песнопений. Например, для псалма "На реце Вавилонстей" насчитывается 12 редакций и их вариантов, включая литературные, музыкальные и литературно-музыкальные, то есть редакции и варианты текста, напева и песнопения. Многолетье царю имело шесть музыкальных редакций и пять вариантов редакции "многолетья меньшего", в том числе в песнопениях, созданных по его образцу,— многолетьях архимандриту, игумену, "господину дома" и "сановным людем",— а также в усольском варианте.

Учитывая это, круг демественного пения, включающий относительно небольшое количество текстов — около 30 — увеличивается почти вдвое, вбирая новые редакции и варианты напевов и песнопе-

ний. Такая многовариантность в каноническом русле была свойственна и другим распевам — знаменному, путевому; их общность подчеркивает качества демества как одного из распевов в системе русского церковного пения. Подобная же многовариантность показательна для средневековой культуры в целом и соответствует типу средневекового мышления.
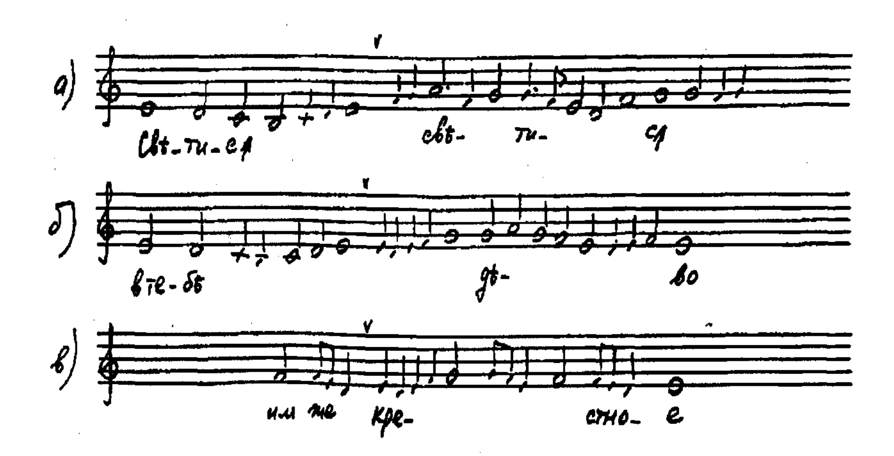
ПРИМЕРЫ

1. Близкие кокизы демественного распева *основной традиции* и задостойника Успения:

а) задостойник Пасхи Федора Крестьянина по списку сер. XVII в., РГБ, Вологодское собр. Ф. 354. № 144. Л. 386 об.— 387;

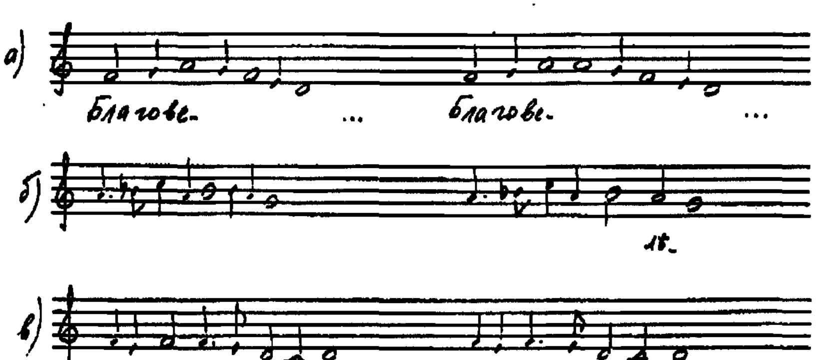
б) задостойник Успения по списку конца XVII в., ГИМ, Синодальное певческое собр. 195. Л. 298 об.;

в) задостойник Воздвижнья по тому же списку. Л. 295 об.[69]
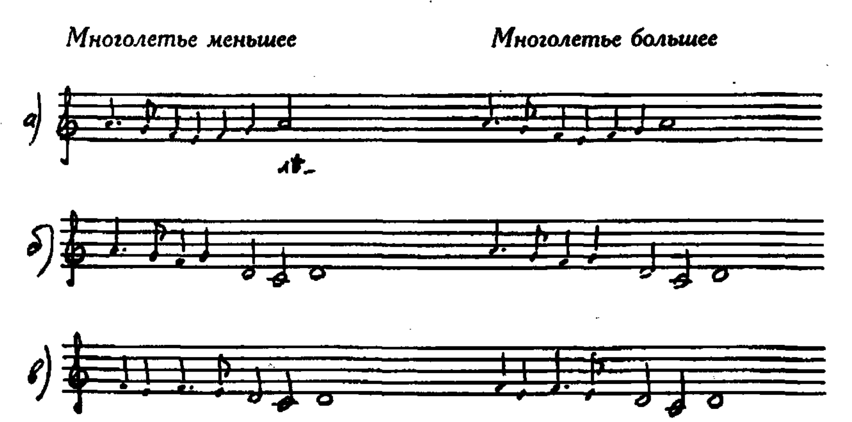


2. Родственные кокизы в редакциях "многолетья *среднего*" и "многолетья *большего*" по спискам сер. XVII в., РГБ, Вологодское собр. Ф. 354, № 144. Л. 416–417 и 417–419.

Многолетье среднее *Многолетье большее*
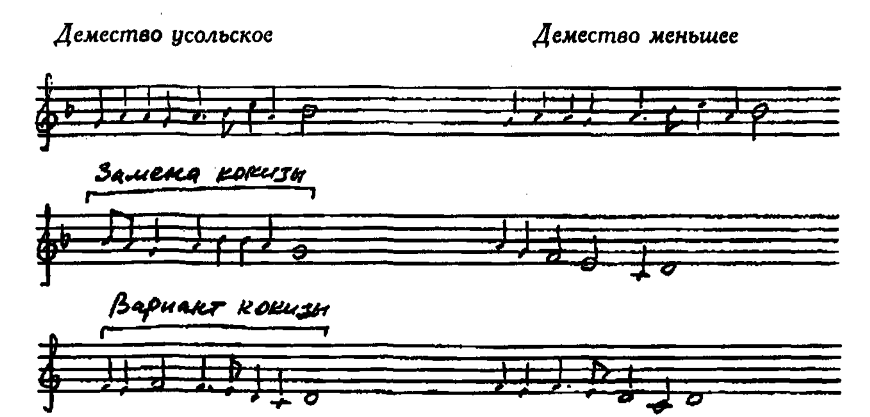


3. Близкие и одинаковые кокизы "многолетья *меньшего*" и "многолетья *большего*" по спискам сер. XVII в., РГБ, Вологодское собр. Ф. 354, № 144. Л. 419 и об., 417–419.
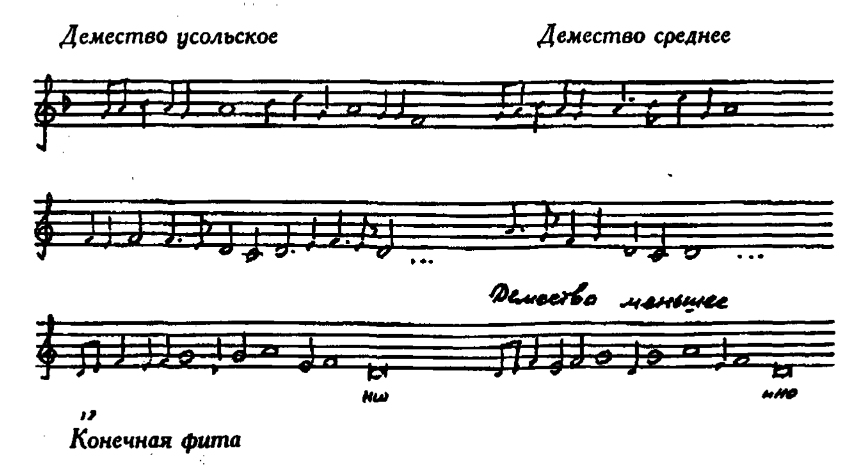
Многолетье меньшее *Многолетье большее*
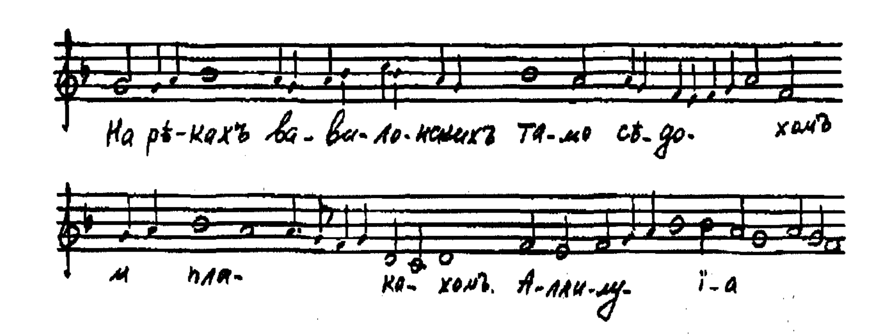


4. Варианты кокиз демества *усольского* — варианта редакции "демества *меньшего*" — по списку царского многолетья: 1 пол. XVII в., РНБ, Кирилло-Белозерское собр., 577/834. Л. 390 об. — 391, "Ино демество *усол[ьское]*"; сер. XVII в., РГБ, Вологодское собр. Ф. 354, № 144. Л. 419 и об., "многолетье *меньшее*".
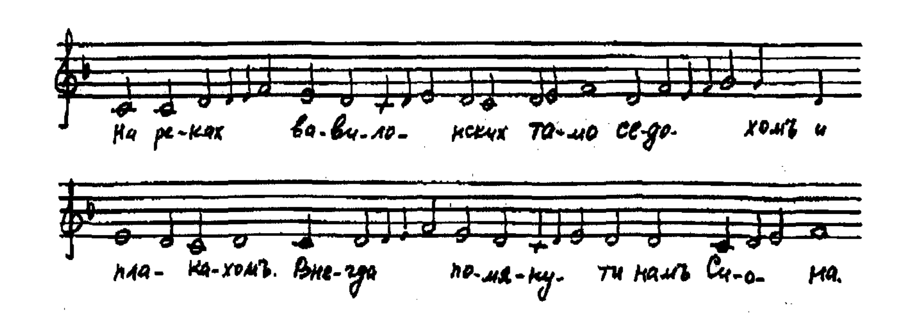


5. Вариантность кокиз демества *усольского* — варианта редакции "демества *среднего*" — по списку царского многолетья: 2-й четв. XVII в., РГБ, собр. Большакова. Ф. 37, № 93. Л. 443 и об., "демество *усольское*"; сер. XVII в., Вологодское собр. Ф. 354. № 144. Л. 416–417, "демество *среднее*" и л. 419 и об., "демество *меньшее*".
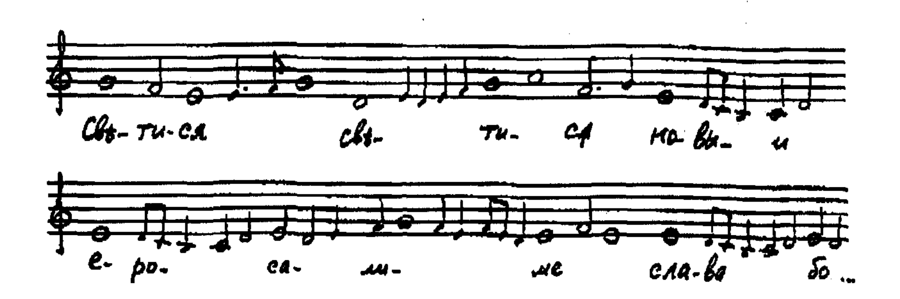


6. Демество *малого напева* по списку 2-й пол. XVII в., Гим, Синодальное певческое собр., 165. Л. 33.
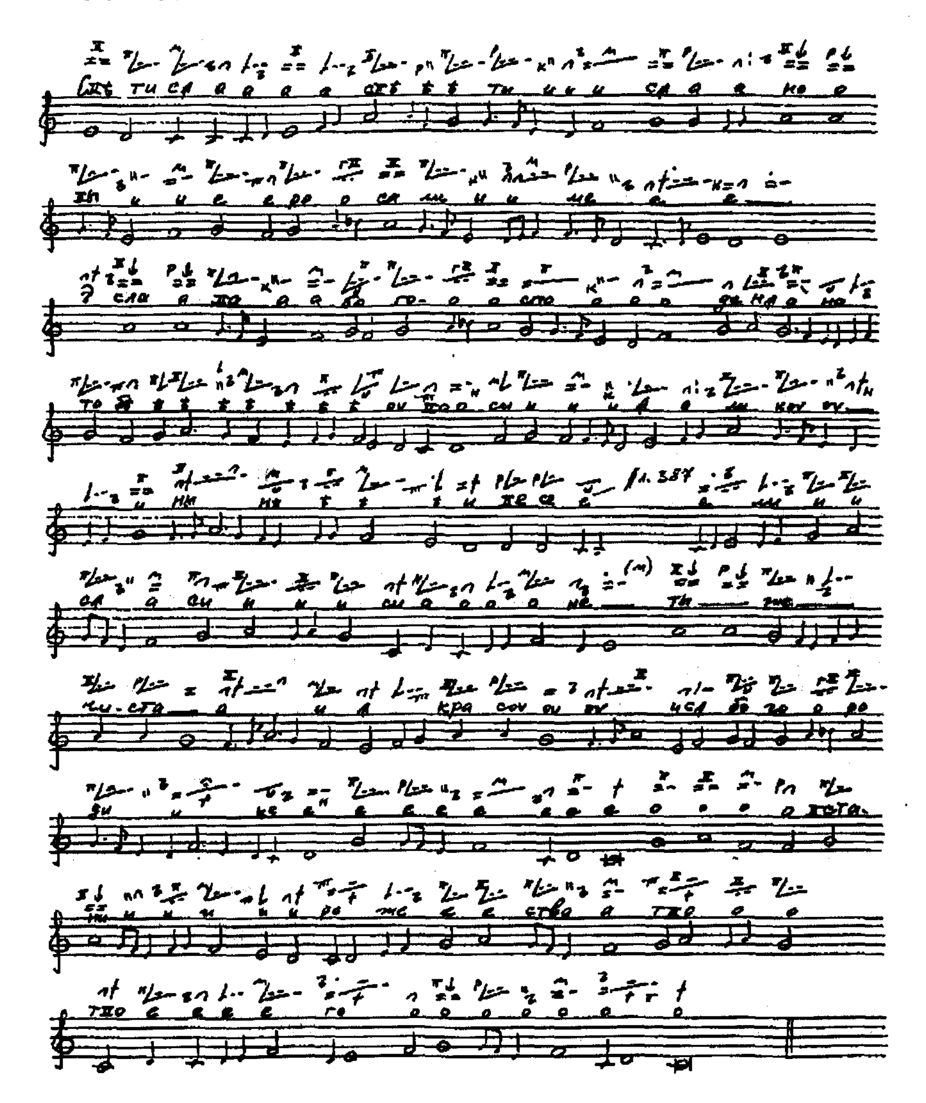


7. Демество "*на подобен*" по списку конца XVII в., ГИМ, Синодальное певческое собр., 875. Л. 19 об.



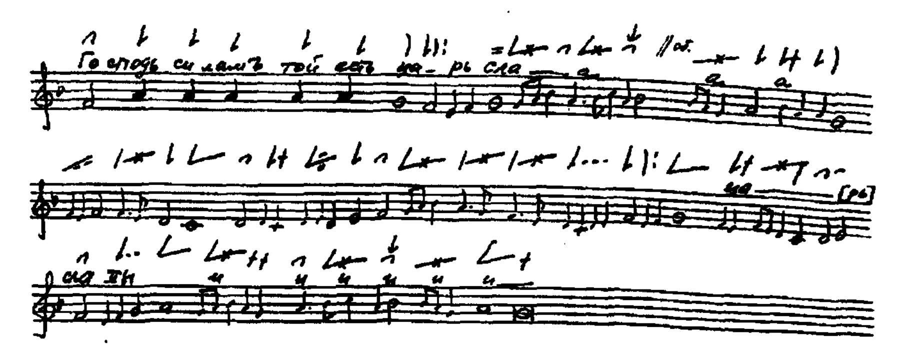
8. "*Псковский перевод демеством*" по списку сер. XVII в., РГБ, Вологодское собр. Ф. 354. № 144. Л. 564 об.



9. Задостойник Пасхи "Светися, светися" перевода *Федора Крестьянина* по списку сер. XVII в., РГБ, Вологодское собр.. Ф. 354, № 144. Л. 386 об. — 387.
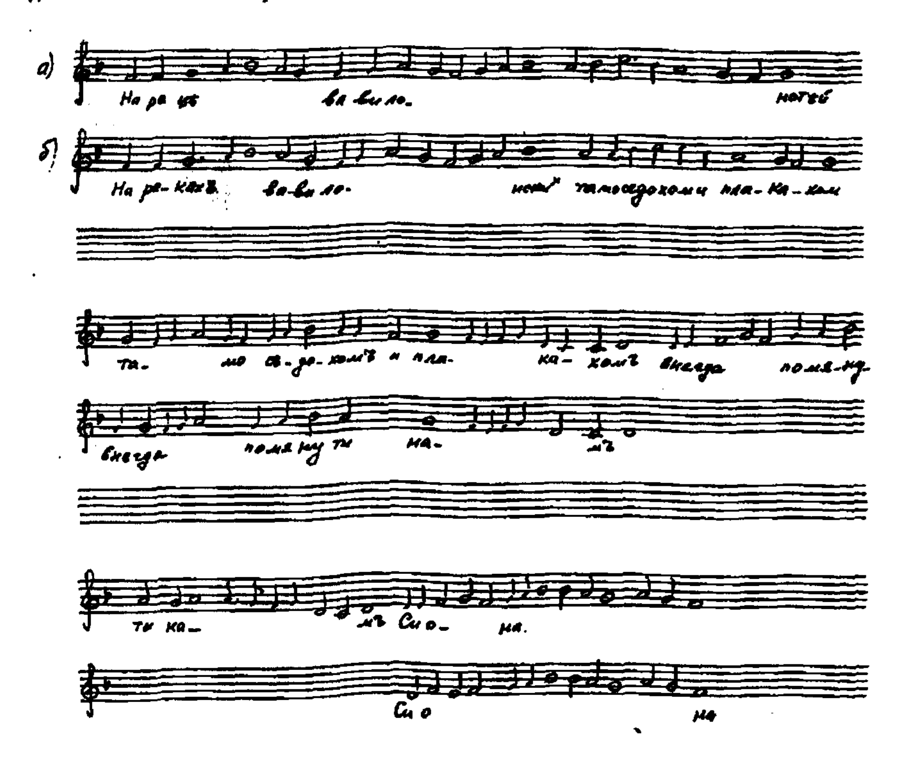


10. "*Иванов*" перевод песнопения на освящение церкви по списку 3-й четв. XVII в., РГБ, собр. Разумовского. Ф. 379. № 35. Л. 317 и об.



11. Псалом "На реце Вавилонстей":

а) *полной* редакции — 3-я четв. XVII в.. РГБ, собр. Разумовского. Ф. 379. № 35. Л. 303;
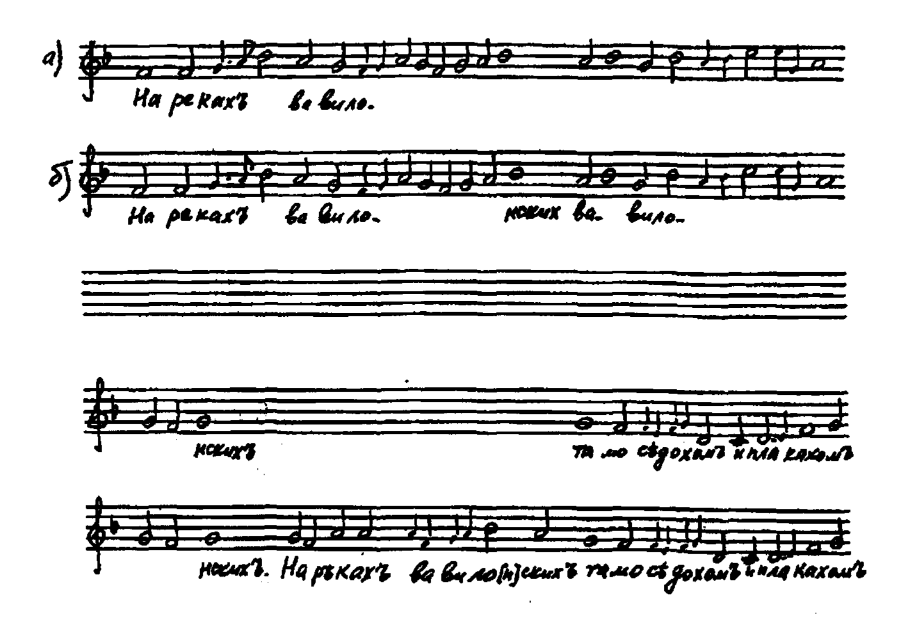
б) "средней" редакции — "демество среднее" — XVIII в., ГИМ, Синодальное певческое собр., 534. Л. 60.



12. Псалом "На реках Вавилонских":

а) редакция *"преводне"* — посл. четв. XVII в., ГИМ, Синодальное певческое собр., 165. Л. 36–37;

б) *полная* редакция — там же. Л. 37–38.



ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Одноголосные и многоголосные источники в целом, без разделения рассмотрены в монографии И.Гарднера "Das Problem des altrussischen demestischen Kirchengesanges und seiner linienlosen Notation" (Munchen, 1967), работе В.М.Беляева "Древнерусская музыкальная письменность" (М., 1962). Подробнее о классификации источников демественного пения см.: Пожидаева Г.А. Формы изложения демественного многоголосия // Археографический ежегодник за 1981 год. М., 1982. С. 122–133; она же. Демественное пение в рукописной традиции конца XV–XIX веков. // Дисс. ... канд. искусствоведения. Л., 1982.

[2] Сер. XVII в., РГБ, Вологодское собр. Ф. 354, № 144. Л. 571–573.

[3] 3-я четв. XVII в., РНБ. Кирилло-Белозерское собр. 638/895. Л. 230 и об.; 1-я четв. XVIII в., РГБ, собр. Разумовского. Ф. 379, № 102. Л. 169 и об.

[4] 2-я четв. XVII в., РГБ. собр. Разумовского. Ф. 379. № 27. Л. 327 об. Список неполный (без окончания).

[5] Кон. XVII — нач. XVIII в., РНБ, ОСРК, QI-537. Л. 101 об.; 1-я четв. XVIII в., РГБ, собр. Разумовского. Ф. 379, № 102. Л. 170.

[6] РГАДА. Ф. 188, № 1585. Л. 1; список опубликован: Парфентьев Н.П. Профессиональные музыканты России XVI–XVII веков. Челябинск, 1991. С. 82.

[7] РНБ, собр. Погодина, 399. Л. 135 об.— 137.

[8] 2-я четв. XVII в., РГБ, собр. Разумовского. Ф. 379, № 23. Л. 308 и об. Расшифровку песнопения по данному списку см.: Демественный распев XVI–XVIII вв. Перевод крюковского письма Г.Пожидаевой // Традиции русского церковного пения. Вып. I. М., 1999. С. 8–9.

[9] Кон. XVII — нач. XVIII в., СПДА, 217/Р. Л. 35 об. — 36 об, 38 и об. Песнопения опубликованы: Успенский Н.Д. Древнерусское певческое искусство, М., 1971. С. 366–371, 393.

[10] ИРЛИ, Причудское собр., 97. Л. 228–229. Публикацию списка и исследование см.: Фролов С.В. Старейшая певческая рукопись Древлехранилища Пушкинского Дома // ТОДРЛ. Т. XXXI. Л., 1976. С. 384–386; он же. Из истории демественного распева // Проблемы истории и теории древнерусской музыки. Л., 1979. С. 99–108; Пожидаева Г.А. Из истории демественного распева XV–XVI веков // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 9, М., 1998. С. 268–271.

[11] РНБ, Софийское собр., 492. Л. 229 об.

[12] Ссылаясь на труды крупнейших историков церкви К.Никольского, А.Голубцова и др., об этом пишет Е.Бурилина: "Чин "за приливок о здравии государя" (история формирования и особенности бытования) // Древнерусская литература. Источниковедение. Л., 1984. С. 206–207.

[13] РНБ, Софийское собр., 492. Л. 229 об.

[14] РНБ, ОСРК 0I-331. Л. 61.

[15] РНБ. Соловецкое собр., 621/661. Л. 181 об.; ГИМ, Синодальное певческое собр., 165. Л. 111. Авторскую расшифровку песнопения по данному списку см.: Демественный распев XVI–XVIII вв. С. 21.

[16] Публикацию и расшифровку песнопения "И нам дарова" по разным спискам см.: Пожидаева Г.А. Об особенностях расшифровки демественного распева // Проблемы дешифровки древнерусских нотаций. Л., 1987. С. 129–156; Демественный распев XVI–XVIII вв. С. 7. Списки этого песнопения: сер. XVII в., РГБ, собр. Разумовского. Ф. 379, № 32. Л. 28 об. — 29; 3-я четв. XVII в., РНБ, собр. Погодина, 394. Л. 227 об.–228; конец XVII — начало XVIII в., ГИМ, Синодальное певческое собр., 127. Л. 442 и об.; 3-я четв. XVIII в., РГБ, Музейное собр. Ф. 178, № 1249. Л. 63 об.— 64 об.; конец XVIII в., собр. Отдела рукописей. Ф. 218, № 84/19 — 1971. Л. 202 и об.; конец XVIII — начало XIX в., РГБ, собр. Усова. Ф. 651, № 50. Л. 19 об.—20 об.; XVIII в., РГБ, Музейное собр. Ф. 178, № 9436. Л. 131 об.–132; XIX в., РГБ, Музейное собр. Ф. 178, № 4254. Л. 167 и об. и др.

[17] 3-я четв. XVIII в., РГБ, собр. Большакова. Ф. 37, № 153. Л. 17 об.

[18] 3-я четв. XVII в., РНБ, Соловецкоге собр., 621/661. Л. 65 и об.; 1676–1682 гг., Соловецкое собр., 690/773. Л. 382 об. — 383; 2-я пол. XVII в., ОСРК 0I-331. Л. 69 об.; 3-я четв. XVII в., РГБ, собр. Разумовского. Ф. 379, № 35. Л. 317.

[19] 1676–1682 гг., РНБ, Соловецкое собр., 690/773. Л. 383.

[20] 2-я четв. XVII в., РГБ, собр. Разумовского. Ф. 379, № 23. Л. 203–309 об.

[21] БАН, Архангельское певческое собр., 12. Л. 278 об.

[22] ГИМ, Синодальное певческое собр., 165. Л. 110 об. По данному списку песнопение опубликовано в авторской расшифровке: Демественный распев XVI–XVIII вв. С. 20.

[23] 3-я четв. XVII в., РНБ, Соловецкое собр., 621/661. Л. 180 об. — 181; БАН, Архангельское певческое собр., 12. Л. 278 об. — 279; РГБ, собр. Разумовского. Ф. 379, № 34. Л. 110 и об.; посл. четв. XVII в., РНБ, Соловецкое собр., 690/773. Л. 159 об — 160; ГИМ, Синодальное певческое собр., 165. Л. 110 об.

[24] 2-я пол. XVII в., РНБ, ОСРК, 01-331. Л. 60 об.

[25] Ранняя русская лирика. Репертуарный справочник музыкально-поэтических текстов XV–XVII веков. Сост. Л.А.Петрова и Н.С.Серегина. Л., 1988.

[26] Серегина Н.С. Покаянный стих "Плач Адама о рае" роспева Кирилла Гомулина // Памятники культуры Новые открытия: Ежегодник. 1983. Л., 1985. С. 258–262.

[27] См. Чиновники кафедральных соборов, а также рукописи: Голубцов А.П. Чиноаник Новгородского Софийского собора. М., 1899; Он же. Чиновник Московского Успенского собора. М., 1908; Он же. Соборные чиновники и особенности службы по ним. М., 1907; Пожидаева Г.А. Демественное пение в рукописной традиции конца XV–XIX веков. Дисс. канд. искусствоведения. М., 1982. С. 161–164; РГБ, собр. Разумовского. Ф. 379, № 81, 46; собр. Большакова, 150; собр. Тихонравова, 115; ГИМ, Синодальное певческое собр., 375; РНБ; собр. Погодина, 399 и др.

[28] РНБ, Кирилло-Белозерское собр., 584/841. Л. 479–483; 613/870. Л. 262–263; 633/889. Л. 34–37; 628/885. Л. 184–185; 577/834. Л. 390 об. и др.

[29] 3-я четв. XVII в., РНБ, Соловецкое собр., 621/661. Л. 36–38, 103 об. — 104, 180 об. — 181 об., 189 об. — 192 об.; посл. четв. XVII в., 690/773. Л. 159 об. — 160 об., 353–354 об., 383, 414 об. — 415, 460 и об.

[30] Соловецкое собр., 644/618, л. 19 и об., 20 об — 21. Эта рукопись как одна из наиболее ценных в Соловецком собрании, отмечена С.В.Смоленским: Смоленский С.В. Краткий обзор крюковых и нотно-линейных рукописей Соловецкой библиотеки. Казань, 1910.

[31] РГБ, собр. Разумовского, 35.

[32] РГБ, собр. Разумовского, 23. Л. 443; Рукописные собрания Д.В.Разумовского и В.Ф.Одоевского. Архив Д.В.Разумовского. Описания под ред. И.М.Кудрявцева. М., 1960. С. 65.

[33] Софийское собр., 498. См.: Кручинина А.Н. Певческие рукописи из Софийского собрания ГПБ. // Проблемы источниковедческого изучения рукописных и старопечатных фондов. Сб. науч. трудов. Л., 1979. С. 120–131.

[34] 1-я пол. XVII в., ИРЛИ, Пинежское собр., 146. Л. 221 и об.; 217. Л. 73–75 об., 192 и об.; 3-я четв. XVII в., БРАН, Архангельское певческое собр., 12. Л. 348 об. — 354 об., 198 об. — 201, 269 об. — 270 об. и др.; XVII в., ИРЛИ, Карельское собр., 424. Л. 187–189 об.; РГБ, Вологодское собр., 122, 123, 144, 145.

[35] Софийское собр., 498. Л. 449, "Монастырьская. Демество".

[36] На соединение в монастырских редакциях тихвинской и кирилловской элементов разных распевов — знаменного, путевого и демественного — впервые указал Н.Д.Успенский, публикуя "Достойно есть" — "тихвинское" и

"кирилловское" — в хрестоматии "Образцы древнерусского певческого искусства" (Л., 1971). С. 95. См. также: Пожидаева Г.А. О монастырском песнотворчестве XVI–XVII вв. // Наследие монастырской культуры: ремесло, художество, искусство. Статьи, рефераты, публикации. Вып. 3. СПб., 1998. С. 76–92; Она же. Пространные распевы Древней Руси XI–XVII веков. М., 1999. С. 112–154.

[37] См. об этом: Парфентьев Н.П., Парфентьева Н.В. Усольская (Строгановская) школа в русской музыке XVI–XVII веков. Челябинск, 1993. С. 182–187; списки усольского деметва: 2-я четв. XVII в., РГБ, собр. Большакова, 93, л. 443 и об. (опубликован в указ. работе); сер. XVII в., РНБ, Кирилло-Белозерское собр., 577/834. Л. 390 и об.

[38] РГАДА. Ф. 188, № 1585 и др.

[39] РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры. Ф. 304, № 449.

[40] ГИМ, Синодальное певческое собр., 1348. Л. 36–39.

[41] ГИМ, Синодальное певческое собр., 875; демество на лл. 19 об. — 20, 56 и об.

[42] Это подтверждают монастырские рукописи: РНБ, Софийское собр., 498; РГБ, собр. Разумовского, 23; собр. Троице-Сергиевой лавры, 449 и др.

[43] Подробнее об этом см. указ. дисс. автора "Демественное пение..."

[44] Редакции одного из старейших демественных песнопений — псалма "На реце Вавилонстей" — подробно рассмотрены в статье автора: Пожидаева Г.А. Текстология памятников демественного распева // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 2. М., 1989. С. 309–354.

[45] Псалмы опубликованы: Успенский Н.Д. Древнерусское певческое искусство. М., 1971. С. 366–369, 370–371.

[46] Кон. XVII в., ГИМ, Синодальное певческое собр., 195. Л. 295 об. — 298 об.

[47] Авторы переводов на церковно-славянский неизвестны, однако авторство многих канонов установлено в исследованиях по византийской гимнографии. Так, об этом пишет Филарет (Гумилевский) в известной работе "Обзор песнопевцев и песнопения греческой церкви (СПб., 1860); имеется также неизданная работа Д.В.Разумовского "Алфавитный указатель церковных песнопений" (РГБ, архив Д.В.Разумовского, Ф. 380, карт. 2, ед. хр. 3, не ранее 1878 г.). Согласно этим трудам, а также указаниям печатной Минеи(Минея. Сентябрь — Август. М., 1978–1988) создателями канонов были крупнейшие гимнографы Византии VII-VIII вв.: Андрей Критский (650–740), Косма Майюмский (ум. ок. 760 г.), Иоанн Дамаскин (675–749), Феофан, митрополит Никейский (XVIII в.). Конкретно праздничные каноны распределяются по авторам следующим образом: Андрей Критский — канон Рождеству Богородицы (Филарет, С. 179); Косма Майюмский — каноны Воздвиженья, Сретенья, в неделю ваий, Преображения и Успения (Филарет, С. 220; Разумовский, л. 285 об., 62 об., 253 об., 202); Феофан, митрополит Никейский — канон Введения (Филарет, С. 199); Иоанн Дамаскин — каноны Рождества Христова, Богоявления, Вознесения, в неделю Пятидесятницы (Филарет, С. 188; Разумовский, л. 142 об., 181 об., 250).

Расхождения с Минеей касаются лишь задостойника в неделю Пятидесятницы: автором его в Минее указан Иоанн Арклийский (Минея праздничная. М., 1970. С. 526).

[48] Младшая редакция опубликована: Успенский Н.Д. Древнерусское певческое искусство. М., 1971. С. 369–370; списки старшей редакции: 3-я

четв. XVI в., ГИМ, Чудовское собр., 60(7). Л. 112 и об.; кон. XVI в., Синодальное певческое собр., 1162. Л. 594 об. — 595; XVI в., собр. Щукина, 834. Л. 381–385; собр. Барсова, 1352. Л. 195–197 об. и др.

[49] Публикацию старшей редакции задостойника Вознесения см.: Демественный распев XVI–XVIII вв. С. 7–8. Списки старшей редакции: кон. XVI в., РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры. Ф. 304, № 427. Л. 834 об.; 2-я четв. XVII в., собр. Разумовского. Ф. 379, № 23. Л. 199; сер. XVII в., Вологодское собр. Ф. 354, № 144. Л. 388 об. — 389 об.; 3-я четв. XVII в., РНБ, Софийское собр., 498. Л. 450 об. — 451 и др.

[50] 1-я пол. XVII в., РНБ, Кирилло-Белозерское собр., 613/870. Л. 262–263; сер. XVII в., РГБ, Вологодское собр.. Ф. 354, № 144. Л. 417–419; 3-я четв. XVII в., РНБ, Софийское собр., 498. Л. 462–463; кон. XVII в., ГИМ, Синодальное певческое собр., 165. Л. 108 об. — 110 об. и др.

[51] ГИМ, Синодальное певческое собр., 165. Л. 109 об. — 110 об.

[52] См. об этом: Poscidajewa Galina. Византийские традиции в новых церковных распевах Московской Руси конца XV в. // Byzantium — Identity. Image, Influence. XIX International Congress of Byzantine Studies University of Copenhagen. Abstracts of Communications. Copenhagen, 1996. P. 6.3.2.6.

[53] РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры. Ф. 304, № 408. Л. 162. Памятник введен в научный оборот в кн.: Парфентьев Н.П., Парфентьева Н.В. Усольская (Строгановская) школа в русской музыке XVI–XVII веков. Челябинск, 1993. С. 183–184; список опубликован С.В.Фроловым: Фролов С.В. У истоков зрелого монодического стиля // Музыкальная культура православного мира. Материалы международных научных конференций 1991–94 гг. М., 1994. С. 114–129.

[54] Нач. XVII в., РГАДА. Ф. 181, № 197. Л. 229 об.; сер. XVII в., РГБ, Вологодское собр.. Ф. 354, № 144. Л. 419 об. — 420 об.

[55] Парфентьев Н.П., Парфентьева Н.В. Усольская (Строгановская) школа... С. 182–187.

[56] Там же. С. 184.

[57] См., например: 1-я пол. XVII в., РГБ. собр. Разумовского, 23. Л. 306 об.; сер. XVII в., РГБ, Вологодское собр.. Ф. 354, № 144. Л. 415 об. — 416.

[58] Парфентьев Н.П., Парфентьева Н.В. Усольская (Строгановская) школа..., С. 150, 161, 166, 177.

[59] Ср. списки: многолетье архимандриту — 3-я четв. XVII в., РГБ, собр. Разумовского. Ф. 379, № 34. Л. 111; многолетье игумену — 1682–1696 гг., ГИМ, Синодальное певческое собр., 165. Л. 111.

[60] Ср. списки: 3-й четв. XVII в., РГБ, собр. Разумовского, 379, № 34, Л. 110 и об. и сер. XVII в., РГБ, Вологодское собр. Ф. 354, № 144. Л. 415 об. — 416 и 419 и об.

[61] ГИМ, Синодальное певческое собр., 165. Л. 37–38.

[62] ГИМ, Синодальное певческое собр., 1348.

[63] ГИМ, Синодальное певческое собр., 875.

[64] Сер. XVII в., РГБ, Вологодское собр.. Ф. 354, № 144. Л. 564 об. — 565; 3-я четв. XVII в., РНБ, собр. Погодина, 394. Л. 217 и об.; кон. XVIII — нач. XIX в., ИРЛИ, Карельское собр., 435. Л. 95 и об.; 1809 г., ГИМ, Синодальное певческое собр., 1127. Л. 40 об. — 41 и др.

[65] 3-я четв. XVII в., РНБ, Софийское собр., 498. Л. 449 об. — 450. Рукопись происходит из Николаевского Вяжицкого монастыря близ Новгорода.

[66] 3-я четв. XVII в., РГБ, собр. Разумовского. Ф. 379, № 35. Л. 317 и об.

[67] Рукописные собрания Д.В.Разумовского и В.Ф.Одоевского. Архив Д.В.Разумовского. Описания под редакцией И.М.Кудрявцева. М., 1960. С. 74.

[68] Успенский Б.А. Краткий очерк истории русского литературного языка (XI–XIX вв.), М., 1994. С. 86.

[69] Все примеры даны в расшифровке или транскрипции автора.

Л.А.Черная

ВОСПРИЯТИЕ ПРОСТРАНСТВА И ВРЕМЕНИ В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ XVII в.

Отвечая на вопрос, что есть время, блаженный Августин писал: "Пока никто меня о том не спрашивает, я понимаю, нисколько не затрудняясь; но как скоро хочу дать ответ об этом, я становлюсь совершенно в тупик"[1]. Несмотря на множество трудов о феномене времени, "тупик" кажется неизбежным и сегодня. Отдавая себе в этом отчет, я не ставлю своей задачей дать исчерпывающее, всестороннее обоснование восприятия времени и пространства в XVII в., а коснусь лишь отдельных особенностей его, имеющих, на мой взгляд, принципиальное значение.

Когда-то, когда русская культура осваивала христианскую концепцию человека, время из циклического превратилось в линейное. Это был один из самых кардинальных переворотов новой тогда — средневековой — культуры "Души"[2]. По наблюдениям Д.С.Лихачева, время в Древней Руси "...было сужено двояко: с одной стороны, выделением целого круга явлений в категорию "вечного"..., а с другой стороны — отсутствием представлений об изменяемости целого ряда явлений"[3]. Двойственное время русского средневековья — "вечное" и "мимогрядущее", "мимотекущее", "мимошедшее" — было преходящим, внеличностным, "внешним" по отношению к человеку. "Вечное" время представлялось вневременным по сути, застывшим, статичным, цельным и завершенным. Оно напоминало прежнее мифологическое время, в котором акт творения мира и человека включал в себя начало и конец времени. В христианском вечном времени конец еще не наступил, но он "запрограммирован", известен и ожидаем. Собственно, это ожидание и дало толчок для появления преходящего "мимотекущего" реального земного времени, которым измерялась "суетная", "прелестная", "тленная" жизнь.

Давая определения времени, древнерусские источники либо называли составляющие его отрезки ("Время рекше час, день и месяц, и лето"[4]), либо вскрывали его вечную божественную сущность ("Время же есть спротязаемо мира составлениа, в нем же всяко мерится, движение ли звезд, ли живот, ли что таковых"[5]; "Время всякой вещи ведети подобает, яко и смерению и власти... и утешению и страху и дерзновению и благостыни"[6]).

Преходящее время воспринималось в противовес вечному как постоянно движущаяся река, жизненный поток, скоротечный и проно-

сящийся мимо человека, как бы стоящего на берегу. В самом названии его сразу два негативных оттенка: "мимо" подчеркивало отстраненность человека от него, "текущее", "идущее", "грядущее" указывало на недолговечность всего, связанного с ним. В древнерусских текстах это время, как правило, противопоставлялось "вечному" и окрашивало все стороны земного бытия человека в мрачные тона, упрекая в "суетности": "Стень бо мимоходство житие наше есть"[7], "Не житиа сего соннаго и мимотекущаго, но некончаемаго небеснаго имуще", "Красная ли и славнаа суетнаго житиа, но и сиа ты ни въ что же положи, прелестна бо и мимошественно есть"[8]; "Всю поплеваста мимоходящую славу"[9]; "Да не отлучится ум его отъ Бога зрениемъ суетныхъ и мимоходящихъ вещей"[10] и т.п. Антитеза "временно — присно" звучала и в церковных службах, и в учительной литературе, и в бытовой лексике, везде, отражая одну из важнейших христианских истин о времени: "Рожцемъ подобляется грех, сласть имый, терность, услаждаеть временно, мучить же присно"[11]. Временность как негативное качество бытия постоянно прикладывалась не только к понятию земной жизни ("временная сия жизнь", "временное сие житие", "временный животъ" и т.д.), но и породила такие понятия, как "временствовать", "временщик" и др.

Таким образом, понимание времени носило не просто двойственный характер, оно как бы отрицало напрочь связь времени с движением, действием человека, время двигалось "мимо" и грешно было жить, "временствовать", включаясь в этот поток: "Аще кто совершаетъ любы, сий въ чужемь прибытка не желаетъ..., не временствуетъ, не гордится, не тщеславится"[12].

Пространство, определяемое в Древней Руси как "простор, широта, свобода, великость, громадность, приволье, удобство, довольство, веселье, простодушие"[13], также несло на себе отпечаток неподвижности, вечности рая, райского сада. Конечно, обыденное толкование пространства как отрезка пути или "площади" тоже имело место, как и неизбежная связка времени-пространства в качестве взаимозаменяемых измерителей того *и другого (путь измеряли днями, время обнаруживало себя при преодолении пространства).*

Что же произошло с восприятием времени и пространства в русской культуре XVII в.? Прежде всего произошло преодоление отстраненности человека от "мимошедшего" времени. Смута с ее историческими катаклизмами сыграла роль той стихии, которая как бы подмыла бережок "временной" реки, на краю которого и стоял себе средневековый человек, созерцая суетное движение жизни, и сбросила человека в самую гущу этого потока, вовлекая в жизненные водовороты, заставив тем самым переосмыслить и свое новое положение во времени и категорию времени как таковую. Познающий разум начал свою работу по освоению мира, и перед русскими людьми

встала задача определения, описания, изучения и нового отображения времени и пространства.

В переходной культуре сначала возник конфликт между вечным и преходящим временем, нарушилось их соотношение, что особенно чутко уловили духовные лица, монахи, старообрядцы. Доминирование "вечного" библейского времени над сиюминутным реальным временным потоком пошатнулось: вещи и лица, присущие вечному времени, попали в мимошедший, временной слой. Началось постижение последнего как основного и единственно значимого в человеческой истории. Одних это возмущало. Так, поп Лазарь обличал реформы Никона, в частности, и потому, что в песнопениях о страстях Христовых заменены слова, заставляющие "исповедовать долготерпение Христово временно и мимошедшее. А... долготерпение его и милость во веки вѣкомъ"[14]. Другие стали переносить священные вещи из вечного слоя в преходящий. Например, в челобитной Савватия (1662 г.) говорилось, что приверженцы новизны "обычай имеют тою своею мелкою грамматикою Бога определяти мимошедшими времены..."[15]. Протопоп Аввакум, как известно, видел в повороте к "временному житию" главную причину падения истинной веры в России: "Все отступницы, временных ради, о вечном не брегуть, просто молвить — дияволю волю творять"[16].

Антропоцентризм дал познавательному движению разума единицу измерения — человека. Для измерения времени теперь стали использовать человеческую жизнь. Появилось и определение "мое время", чего невозможно представить в культуре средневековья. Наиболее отчетливо соотнесенность времени с человеком прослеживается в записках и мемуарах, зародившихся в России в XVII в. Начиная с записок Ивана Желябужского, рассказывающих о событиях, связанных лично с автором, а также о самых разных "диковинах" и случаях из московской жизни, развитие жанра мемуаров шло по пути все большего и большего "очеловечивания" времени, придания ему личностного характера[17]. Князь Борис Куракин в своих записках ввел даже новое летоисчисление — со дня своего рождения[18].

Следуя мировой традиции писать о себе в третьем лице (вслед за Юлием Цезарем в "Записках о Галльской войне"), русские авторы тоже ведут повествование от третьего лица. Они также подчеркивают, что берутся за перо не ради славы: "не за любочестие свое и не за праздную себе хвалу, но для общей всех памяти..."[19]. Эти пояснения Андрея Артамоновича Матвеева касаются и исторического времени — "памяти", представление о котором претерпевает изменения.

Время в антропоцентрическом сознании переходной поры приобретает статус такого же объекта познания, как и все другие аспекты бытия. Категория времени отдаляется от христианской идеи конца

света, хотя и не порывает с ней. Причем, первоначально наступает полоса предельного переживания (или оживления, овеществления) апокалиптических представлений, вызванная все тем же вовлечением людей в феномен времени, обострением его восприятия. Конца света не просто ждут, он уже наступил, Антихрист не грядет, а уже воплощен в патриархе Никоне и Петре I, христианский свиток истории мира уже сворачивается на глазах современников переходной эпохи.

Уже в "Кирилловой книге" и "Книге о вере" (1644 и 1648 гг.) были собраны сказания о кончине мира сего, его приметы и признаки. Начавшийся раскол дает пищу разгоряченным умам, как бы подтверждая самой жизнью предсказания Апокалипсиса. Дьякон Федор в "Ответе православных" прямо утверждает, что "пришествие" Христа и все связанное с ним "ныне деется". Многие сторонники старой веры заявляют о том, что "знают" "последний день и час" (например, донской старообрядец Козьма Ларионов Косой, написавший около 1679 года "Листы" о близком конце света). Эсхатологические идеи и образы питали все творчество протопопа Аввакума, что блестяще прослежено в работе М.Б.Плюхановой[20]. Сцены Страшного суда на стенах храмов, все более "многословные", индивидуализируются, увязываются с грехами конкретных социальных групп, например, купечества (в Ярославле). Появляется представление об индивидуальном Страшном суде, малом Апокалипсисе, ожидающем человека за порогом могилы, чрезвычайно развитое в переходной культуре Западной Европы[21]. Составляются подметные письма, рассказывающие о начавшемся конце света. В противовес церковь издает поучения, доказывающие "неисповедимость тайны кончины мира сего", причем церковные писатели вынуждены прибегнуть к рациональному доказательству отсутствия в стране признаков конца света. Так, в 1703 г. выходит в свет книга местоблюстителя патриаршего престола Стефана Яворского "Знамения пришествия Антихристова", в которой он утверждает, что конец света далек и непредсказуем, что события реальной жизни нельзя интерпретировать как знаки из Апокалипсиса да и не дано людям знать время наступления конца света. Тем самым он вольно или невольно абстрагирует идею конца света, отодвигая ее в тень вечного бытия, а на свету остается реальное течение жизни, время, обладающее живой плотью происходящего, исповедующее "здесь и сейчас"[22]... В 1707 г. митрополит Иов также обличает авторов подметных писем об Антихристе[23]. Петр I и Синод принимают указы о наказаниях за подобные интепретации конца света.

Конец времени подталкивает старообрядцев на самосожжения — "гари". На старообрядческом соборе в 1694 г. принимается узаконение: "Несомненно нам верить и прочим учение творить, еже есть: по грехом нашим в кончину века достигохом, в няже и антихрист цар-

ствует в мире ныне, но царствует духовно в видимой церкви..."[24]. Начавшись с середины 1670-х гг., массовые гари распространились по Волге, Поморью, Новгородскому и Устюжскому уездам и другим местам, достигнув пика к концу 1680-х годов. С "увещеваниями" против гарей выступали представители официальной — "никоновской" — церкви (митрополит Сибирский и Тобольский Игнатий, патриарх Иоаким, Димитрий Ростовский, автор "Книги брозда духовная" и другие) и некоторые последователи старообрядчества, в частности, старец Евфросин, созвавший даже специальный собор в 1691 г., осудивший самосожжения как смертный грех. Не останавливаясь на анализе всего сочинения Евфросина (что было проделано А.С.Елеонской[25]), обратим внимание на столкновение средневекового и нового отношения к категории времени, прослеживаемом в "Отразительном писании" инока Евфросина. Для последнего вера в наступивший конец света нелепа, "без ума", "леший... закон". Точно так же для него непостижимо самоощущение протопопа Аввакума в качестве пророка или апостола: "Нужда ми воспросити, кто той есть апостол и что ему имя, коего ж он лика и в которой библии...". Намеренно снижая пафос "огненного крещения", Евфросин несколько раз подчеркивает, что "учители-мучители", увлекающие стариков, детей, женщин в огонь, стремятся сохранить свою жизнь: "...пусть оне згорят, а нам нет той нужды, мы еще побудем на белом сем свете". Евфросин исходит из рационалистической концепции времени — исторической: что прошло, то кончилось. Отсюда, в частности, ирония по поводу протопопа Аввакума — "какой библии пророк?!" Христианская история необратима, пройдя определенные этапы в своем развитии, церковь не может снова к ним вернуться, так как время необратимо.

Экзальтированное переживание конца света довело средневековую идею времени до логического предела: посредством мученической смерти люди осознанно и добровольно переходили из реального времени в вечное, что допускалось средневековым сознанием, поскольку каждый момент бытия лежал как бы на пересечении двух осей-времен (вечного и земного). В сознании людей переходного периода эта сетка координат нарушается, ломается; земное время перестает быть горизонтальной осью, оно представляет по отношению к вертикальной оси вечного времени как бы параллельную прямую. Вечное время теперь существует как бы само по себе, земное — само по себе, они никогда не пересекаются. Первое целиком принадлежит сфере веры, второе — сфере разума.

По наблюдениям Д.С.Лихачева, в литературе царит культ настоящего времени, заставляющий авторов писать о том, что "здесь и сейчас". Как доказывает Л.А.Софронова, зародившийся русский театр и драматургия с огромной силой способствуют утверждению этого культа[26]. Мимотекущее время завоевывает себе все большее

место даже в исторических сочинениях, таких как "Созерцание краткое..." Сильвестра Медведева, "Синопсис" Иннокентия Гизеля, "Хроника" Феодосия Сафоновича, "Летописец" Леонтия Боболинского и др. По определению рукописного "Алфавита" (Азбуковника) переходного времени, "историк — повесник бывших вещей в мимошедшие роды"[27], а это значит, что "мимошедшие роды", то бишь настоящее поколение, живущее в настоящее время, для историка имеет первостепенное значение, на него он ориентируется при изложении "бывших вещей".

"Вечное" время и все, что связано с ним, в том числе и конец света, становится объектом художественного осмысления, переносится из пласта реальности в пласт культуры. По типу католических барочных эпопей на эсхатологическую тему русские авторы начинают создавать и свои произведения. Одной из подобных поэм была "Лестница к небеси четвероположная, иже есть воспоминание четырех последних вещей, рифмами кратко описанное", написанная, по предположению А.М.Панченко, учеником новгородской школы примерно в 1708—1715 гг. Автор зашифровал в акростихе посвящение митрополиту Иову, основавшему в 1706 г. эту школу. В эпилоге есть стихи автора о себе, из которых становится ясно, что он является учеником первой ступени:

"Не бо в славенских речех искусихся,
Первее ныне сему научихся"[28].

Возможно, что тема конца света была задана ученикам новгородской школы для упраждения или анализировалась на занятиях как поэтическая тема, что и подтолкнуло автора "Лествицы" к сочинению своего опуса.

Л.И.Сазонова проанализировала развитие темы времени в русской поэзии барокко в целом, отметив что "сознание текучести, безвозвратности времени принципиальным образом определяло их взгляд на мир, жизнь, человека"[29]. Часы ("орологий") становятся зримым символом быстротечности времени. По словам Симеона Полоцкого, "век, яко един час, скоро утекает"[30]. Времени, которое "часами жинь определяет"[31], посвятил ряд виршевых стихотворений Евфимий Чудовский.

Если в циклическом времени язычества и в линейном времени средневековья будущее было общим для всех и известным загодя, то в новой выстраиваемой культуре будущее стало индивидуальным и неизвестным. Антропологическое измерение земного времени отразилось, например, в "Сказании о седмигодичном времени", получившем широкое распространение в переходный период. Киноварный заголовок "Сказания" разъяснял: "Извещение вкратце от создания, еже есть от нарождения в человецех сколько седморичных измерений, в которыя лета дние исполняются мужска полу и женьска

востают которыя нравы до исхода жизни человеческия". Десять седмиц (7 лет) делили жизнь человека на младенчество, юность, мужество, зрелость, "средовечие", "муж совершен", старость и "дряхлость". В пору зрелости "муж совершен" характеризуется как приходящий "в совершение разума"[32].

Индивидуализация времени, начало которой наблюдается в переходный период, приведет в дальнейшем к полному "перевертышу" чувства времени: если в средневековом мировоззрении время было конечным и конец света считался реальностью, а человеческая жизнь была бесконечной в вечном времени загробной жизни, то теперь наоборот — время становится бесконечным, а отдельная человеческая жизнь конечной. Отсюда и столь пристальное внимание к теме смерти в переходной культуре, столь сильное переживание личного конца, наполняющее поэзию и искусство.

Столь же принципиальные изменения происходят и в понимании пространства. Вечное (библейское) пространство отделяется от реального земного. Теперь становится совершенно невозможен спор о "земном рае", имевший место в средневековье. Как известно, в "Послании Василия Новгородского Феодору Тверскому о рае" (XV в.) утверждалось, что "распря" в Твери о "честном рае", якобы "погибшем" после изгнания Адама, противоречит божественному писанию, где прямо указано местонахождение рая — "на востоце, в эдеме". Новгородский архиепископ упрекал тверского иерарха в непризнании "земного рая", а лишь "духовного", "мысленного", и ссылался на Иоанна Златоуста, священномученика Патрикия, евангелистов, Пролог и другие источники, говорящие о двух местах, уготованных Богом для человека: рай на Востоке и ад ("муки") на Западе. Василий ссылается на многих новгородцев, видевших своими глазами "мукы" на Дышащем море: "червь неусыпающий, и скрежеть зубный, и река молнения Морг...". По логике Василия Новгородского, если не погибли "муки" — ад, то не погиб и рай, поэтому он завершает свое послание словами: "...рай на Востоце не погибе, созданный Адама ради"[33].

Подобная логика совершенно неприемлема для людей переходного периода, для культуры познающего разума. Пространство стало таким же объектом познания, как и время, а инструментом познания пространства — человеческий глаз. Недаром среди пяти чувств зрение выделяется особо, ставится на первое место и восхваляется со ссылкой на авторитет Аристотеля[34]. Восприятие переориентируется с "невидимого" мира на мир "видимый", в котором реальное пространство заполняется реальными же предметами. Отсюда в изобразительном искусстве появляется и прямая перспектива, показывающая глубину ("толстоту") пространства, и насыщенность изображений пейзажами, предметами быта, деталями интерьера, людьми и животными. Как только пространство стало предметом опытного

анализа, обнаружилась прямая перспектива, отмечающая новую его характеристику, дополняющую старые, используемые при плоскостном его изображении — длину и ширину. Интерес к глубине проявляется сначала весьма осторожно и сдержанно в иконописании: "шахматные полы" в иконах мастеров Оружейной палаты, архитектурный стаффаж, выполненный в прямой перспективе и помещаемый на заднем плане, и т.п. Иконописцы, превращающиеся в живописцев, осторожно переносят "глубину" и на изображения людей, добиваясь светотеневой моделировкой объемности и "живоподобия"[35].

Осмысляя новую "светловидную" манеру письма в трактатах, художники неслучайно пишут о необходимости уподобления "зеркалу" при изображении вещного мира. Принцип зеркала, фиксирующего трехмерное пространство в его прямой перспективе, наглядно показывает "истинность" и правомерность подобных изображений. Зеркало становится излюбленным предметом, обыгрываемом в культуре: его помещают в складень вместо иконок, им украшают стены во дворцах знати, его используют при создании икон-загадок, расшифровываемых лишь с помощью зеркала, и т.д.

Гравюра переходного времени, смело использующая западноевропейские образы, быстрее осваивает прямую перспективу. Гравюры на металле Афанасия Трухменского, Федора Зубова и других мастеров изображают панорамы городов, в особенности, Санкт-Петербурга, пейзажные парки и античные руины, речные и морские просторы с бороздящими их судами и т.п. Природные ландшафты и городские виды становятся излюбленными сюжетами гравировального искусства. Масштабные изображения с использованием ракурса вводят зрителя в совершенно новый для него пространственный мир, приучают к новому пониманию его.

Отношение к пространству как к объективной реальности, требующей изучения и измерения, сделало невообразимым широко практиковавшиеся в средневековом искусстве единовременные изображения интерьера и экстерьера в одной плоскости. Миниатюры и иконы ранее смело сочетали на одном листе изображения внешнего и внутреннего вида храма, жилого здания и т.п. Богатый материал, иллюстрирующий данный принцип, содержится к примеру в Лицевом летописном своде XVI в. При изображении времени и пространства художники позднего Средневековья, в особенности, миниатюристы отдавали предпочтение времени, как бы игнорируя пространство: на одном изображении они могли показать начало действия, его развитие, кульминацию и завершение. Исследователи давно подметили особую "повествовательность" изображений XVI в.[36], тяготевшую к зрительной фиксации отдельных временных отрезков в пределах одного и того же пространства. В переходном искусстве интерес художника приковывает к себе изображение пространства, а время начинает подчиняться последнему. В миниатюрах XVII в. мы

видим постепенный отказ от нескольких композиций, соединяющих на одном листе разновременные действия. Появляются миниатюры, ориентированные на единство времени и пространства, фиксирующие только один временной акт в пределах видимого рационально воспринятого и трактованного пространства. Пространство и его закономерности, а не время, выдвигаются на первый план при работе художников над сюжетами. Конечно, если изображение связано с сакральным пространством и посвящено религиозной тематике, оно неизбежно совмещает как бы два мира ("видимый" и "невидимый") и два времени ("вечное" и "мимотекущее"), но изобразительные принципы при этом меняются: "видимое" пространство начинает преобладать над "невидимым", так же как "мимотекущее" время над "вечным". Например, при изображении средника в житийных иконах святые начинают изображаться не вне времени и пространства, как бы на фоне вечности, а сначала на фоне позема, затем отдельных элементов пейзажа, наконец, на фоне развернутого многоуровневого пространства с развитым передним планом, показанным в прямой перспективе вторым, а иногда и третьим планом, возникающем в окне или за драпировкой второго плана. Пространство настоящего времени — вот объект интереса художников переходного периода.

Культура нового времени начала с разграничения и разделения внутреннего и внешнего пространства, причем граница, их разделяющая, намеренно подчеркивалась. Особую роль здесь сыграло окно.

Функции окна в архитектуре переходной эпохи существенно изменились. Для церковного зодчества средних веков окно было даже нежелательным элементом, так как нарушало символическую значимость храма как сакрального, отделенного от видимого мира пространства. В период исихастских настроений на Руси появился храм, вовсе лишенный оконных проемов (ц. Николы в селе Каменском под Москвой). Храмовые окна терпели как неизбежное зло, старались свести до минимума их число и размеры.

XVII век "открыл" окно, сначала как элемент декора, оживляющий плоскость стены, а затем и как связующее звено между внешним и внутренним пространством. Поясним это на примере Благовещенского собора в Каргополе. Здание, незначительное по объему, хотя и разделенное на зимнюю и летнюю церкви, имеет 33 окна. Они расположены на трех уровнях, имеют разные размеры и украшения в виде наличников с белокаменной резьбой (каргопольским "узорочьем"). По центру верхнего яруса идут спаренные оконца типа палатных в гражданской архитектуре. Избыточность и нефункциональность большей части окон очевидна. Их разнообразие и красота направлены на выполнение чисто декоративной задачи. Затейливая резьба их наличников переплетается с аркатурно-колончатыми поясами, идущими в два ряда по апсидам, с перспективными порта-

лами. Одновременно окна выполняют и сверхзадачу двойственного свойства: с одной стороны, впускают внешний видимый мир в сакральное пространство храма, с другой стороны, приближают последнее к реальному миру, как бы "обмирщяют" его. Окна культовой архитектуры переходного периода — прекрасная иллюстрация двуединого процесса: "обмирщения" веры и "сакрализации" мира.

Новые функции пространственной границы появляются у окна и в гражданской архитектуре. Кроме того, здесь резко возрастает его роль в украшении как наружного вида здания, так и интерьера. Антропоцентрический подход превращает оформленные оконные проемы в атрибут, дополняющий образ хозяина дома. Это особенно чувствуется во дворцах знати, построенных итальянскими и русскими зодчими на рубеже XVII–XVIII вв. в Москве и Санкт-Петербурге. Окно было приравнено к таким украшениям интерьера, как зеркала, картины, гобелены, лепнина, скульптура. Дворцы имели не только изобилие больших окон, но и поддельные — зеркальные — окна, имитирующие открытость и световое насыщение внутреннего пространства.

Амбивалентной представляется и функция лестниц в зданиях переходного времени. Они опоясывали центрические храмы "московского барокко" (цц. Покрова в Филях, Спаса в Уборах, Бориса и Глеба в Зюзине и др.), они прорезали тесные еще палаты, превращая их во дворцы с парадной лестницей, они становились осью, вокруг которой формировалось остальное пространство в гражданской архитектуре. Как и окна, лестницы служили границей, соединяющей воедино внешнее и внутреннее пространство.

Географическое пространство, так же как и архитектурное, переосмысливается в рационалистическом ключе. Тот негативный оттенок, вкладываемый в значение стран света средневековой традицией (Запад — ад, Восток — рай) исчезает, уступая место научной фиксации и описанию реального географического пространства. В.Н.Татищев, называемый первым ученым-историком России, вполне может быть назван и первым географом, разработавшим научные методы географии XVIII столетия[37].

Антропоцентризм культуры познающего разума прослеживается буквально во всем, поскольку окружающий мир представал в сознании людей того времени как сумма объектов познания, а человек в качестве субъекта, нацеленного на познание-постижение Бога через мир. Намеченные пути познания (опытное освоение видимого мира посредством пяти чувств и разума, усовершенствованного наукой) помогали по-новому осмыслить время и пространство как основные параметры человеческого бытия.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Творения блаженного Августина.— Киев, 1901. Ч. 1. С. 14.

[2] См.: Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 103–110.

[3] Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1967. С. 255.

[4] Изборник Святослава 1073 г. — М., 1983. Кн. 1. С. 232.

[5] Великие Минеи Четии. М., 1901. Декабрь, дни 1–5. С. 300.

[6] Пандекты Никона Черногорца // Попов А. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI–XV в.). М., 1875. С. 289.

[7] Пчела // ПЛДР. XIII век. Л., 1981. С. 486.

[8] Слово в скорбех сущим XVI в. // Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1982. Вып. 9. С. 16–162.

[9] Великие Минеи Четии. СПб., 1880. Октябрь, дни 19–31. С. 46.

[10] Житие Стефана Махревского // РГАДА. Ф. 196. Оп. 1. № 26. Л. 449.

[11] Великие Минеи Четии. СПб., 1874. Октябрь, дни 4–18. С. 1349.

[12] Жмакин В. Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881. С. 75.

[13] См.: Срезневский И.И. Словарь древнерусского языка. Репринтное издание. М., 1989. Т. 2. Ч. 2. Стб. 1579–1580; Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1995. Вып. 20. С. 239.

[14] Материалы для истории раскола за первое время его существования. Под ред. Н.И.Субботина. М., 1878. Т. 4. Ч. 1. С. 185.

[15] Три челобитные справщика Савватия, Саввы Романова и монахов Соловецкого монастыря. СПб., 1862. С. 23.

[16] Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения. М., 1929. С. 35.

[17] Записки Желябужского с 1682 по 2 июля 1709 г. СПб., 1840.

[18] Куракин Б.И. Гистория о царе Петре Алексеевиче... // Архив кн. Ф.А.Куракина, изд. под ред. М.М.Семевского. СПб., 1890. Кн. 1.

[19] Матвеев А.А. Русский дипломат во Франции: Записки Андрея Матвеева.— Л., 1972.

[20] Плюханова М.Б. О национальных средствах самоопределения личности: самосакрализация, самосожжение, плавание на корабле // Из истории русской культуры. Т. III. (XVII — начало XVIII века). М., 1996. С. 380–459.

[21] См.: Ariès Ph. L'homme devant la mort. Paris, 1977.

[22] Стефан Яворский. Знамения пришествия Антихристова и кончины века сего. М., 1703.

[23] Ответ на подметное письмо о рождении Антихриста. М., 1707.

[24] Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Изд. 2. СПб., 1879. Т. 1. С. 41, 45, 49, 65 и др.

[25] Цит. по кн.: Соловьев С.М. История России с древнейших времен. М., 1962. Кн. 7. С. 425.

[26] См.: Елеонская А.С. Русская публицистика второй половины XVII века. М., 1978. С. 186–231, 212.

[27] См.: Лихачев Д.С. Поэтика литературы // Художественно-эстетическая культура Древней Руси XI–XVII века. М., 1996. Кн. 2. Ч. 1. С. 375–389; Софронова Л.А. Поэтика славянского театра XVII–XVIII вв. М., 1981.

[28] См.: Алфавит XVII в. РГАДА. Ф. 188. № 972. Л. 96.

[29] Русская силлабическая поэзия XVII–XVIII вв. Л., 1970. С. 348.

[30] Сазонова Л.И. Поэзия русского барокко. М., 1991. С. 23.

[31] Там же. С. 24.

[32] Там же. С. 24.

[33] Сказание о седмицах и о суетной жизни человеческой. // РГБ. Ф. 379. № 17 (М. 4018). Л. 95–97 об.

[34] ПЛДР. XIV — середина XV века.— М., 1981. С. 42–49.

[35] См.: Николай Спафарий. Эстетические трактаты; Леонтий Магницкий. Арифметика. М., 1703; Институт рукописей ЦНБ АН Украины. Мел. м/п. 127 и др.

[36] Анализ живописного изображения пространства подробно был проведен И.Л.Бусевой-Давыдовой. См.: Художественно-эстетическая культура Древней Руси XI–XVII века. М., 1996. С. 458–479.

[37] См.: Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд. М., 1979. С. 36–54. См. также: Мнева Н. Изографы Оружейной палаты и их искусство украшения книги // Государственная оружейная палата московского Кремля. Сб. трудов. М., 1954. С. 217–246; Грибов Ю.А. О неизвестном комплексе лицевых рукописей 70–80-х годов XVII в. // Вопросы источниковедения и палеографии. (Труды Государственного Исторического музея. Вып. 78). М., 1993. С. 140–164 и др.

[38] См.: Татищев В.Н. Избранные труды по географии России. Под ред. А.И.Андреева. М., 1950; Юхт А.И. Государственная деятельность В.Н.Татищева в 20-х — начале 30-х годов XVIII в. М., 1985.

КАЛЕНДАРНО-МАТЕМАТИЧЕСКАЯ КНИЖНОСТЬ XIV–XVII вв.

Р.А.Симонов

РЕМИНИСЦЕНЦИИ "УЧЕНИЯ" КИРИКА В ДРЕВНЕРУССКОЙ КНИЖНОСТИ*

В 1981 г. Н.К.Гаврюшиным были введены в научный оборот статьи "о поновлениях" по спискам XV–XVI вв., написанные либо на основе "Учения им же ведати человеку числа всех лет" (1136 г.), либо опиравшиеся на общий с трактатом Кирика источник[1].

Статьи "о поновлениях" до сих пор полностью не изданы. Они имеют несомненную ценность, т.к. старшие их списки примерно на столетие древнее самого раннего сохранившегося списка "Учения" Кирика. Поэтому представляется важным воспроизведение статей "о поновлениях", которое дается в приложении к настоящей статье по трем списка XV–XVI вв.**. Оставалась неисследованной вычислительная "сторона" этих статей, которая имеет немаловажное значение для истории древнерусской календарно-математической книжности. Для удобства анализа далее следует параллельное воспроизведение статей "о поновлениях" из "Учения" Кирика по Погодинскому списку XVI в.[2] и по 3-м упомянутым рукописям.

Общим между текстом "Учения" и статьями "о поновлениях" из рукописей XV–XVI вв. является употребление одинаковых слов как синонимов — "обновление" и "поновление"; одинаковый набор "стихий": небо, земля, море, вода; одинаковые циклы обновлений: для неба — 80 лет, земли — 40, моря — 60,

---

* Статья написана при поддержке Российского фонда гуманитарного научного фонда (РГНФ), гранты № 98-03-04205 и 98-03-04227.

** Выражаю признательность Н.К.Гаврюшину и А.А.Турилову за сообщение сведений о шифрах рукописей и библиографических данных, а также сотрудникам отдела рукописей и старопечатных книг Государственного исторического музея за предоставленную возможность работать с рукописями.

"Учение" Кирика*	Статьи "о поневолях" по 3 рукописям XV–XVI вв.*
10. О поновлении н(е)б(е)с. Н(е)бо поновляется за 80 лет. Да есть тех поновлений от Адама в 6644-х (1136) летех 83. И избывается последняго круг(а) 4 лета.	Обновление н(е)бу. Н(е)бо поновляется [за] 80 лет. Да положи от Адама по 80 лет: ту ес(ть) поновление н(е)бу. В 1000 лет 12,5 поновления, а в 2000 поновлений 25, а в 4000 поновлений 50, а в 6000 — поновлений 75. Да есть от Адама [в] лет[ех] 6880 (1372) поновлений [86]** изошло, а до конца миру поновлений от селе полтора. В лет(е) 6920 (1412) 11,5 поновлениа, а до конца миру едино обновление.
11. О земленем поновлении. Земля пакы поновляется за 40 лет. Да тех поновлений ес(ть) в толицех лет(ех) 166, а последняго поновлениа 4 лет(а).	Обновление земли. Весто да ес(ть) яко за 40 лет обновляется земля. Егда хощет уведати поновление земли, то положи вся лета от Адама и разочти по 40: ту ес(ть) поновление земли. В 1000 лет поновлений 25, а в 2000 поновлений 50, а в 4000 поновлений 100, а в 6000 поновлений 150. Да есть от Адама лет 6920 (1412), а поновлений изошло 173, а до конца миру от селе два поновлениа.
12. Наколице лете обновляется море. Море за 60 лет поновляется. Да тех есть поновлений в толицех числе лет 110 поновлений, а после остают 44 лет(а).	Обновление морю. Море поновляется за 60 лет. Положи от Адама по 60 лет: то есть поновление морю. [В] 120 [летех] поновлений 2. [В] 240 [летех] поновлений 4. [В] 480 [летех] поновлений 8. [В] 960 [летех] поновлений 16. В 1020 лет[ех] поновлений 17, а в 2040 [летех] поновлений 34, а в 4080 [летех] поновлений 68, а в 6060 [летех] поновлений 101, а в 6900 (1392) [летех] поновлений [115]***. От селе до конца миру полтора поновлениа и десят лет.
13. Поновлениа воднаа. Воды же пакы обновляются за 70 лет. Да тех поновлений ищьло от Адама до н(ы)не 94, а оставает 64.	Обновление водам. Воды поновляются за 70 лет. Да положи от Адама по 70 лет: то есть поновление водам. В 1050 лет[ех] поновлений 15, а в 2100 [летех] поновлений 30, а в 4200 [летех] поновлений 60, а в 6300 [летех] поновлений90, а в 6930 (1422) лет[ех] поновлений 99, а от толе до конца миру едино обновление.

воды — 70. Общим также является то, что вычисления производятся для дат в летосчислении "от Адама" (т.е. "от сотворения мира").

* Адаптированное изложение с заменой "буквенных" цифр индоарабскими и в упрощенной орфографии.

** В списках памятника (см. приложение) здесь неверно указано число 30.

*** В списках памятника (см. приложение) здесь неточно указано число 100.

Вслед за материалом о поновлениях в "Учении" Кирика идет фрагмент о високосных годах. После статей "о поновлениях" в рукописях XV–XVI вв. следует статья о разных циклах ("звездном", солнечном и лунном кругах и пр.), в том числе и високосном 4-х летнем цикле. Общность материала не оставляет сомнений в том, что между "Учением" и статьями "о поновлениях" из рукописей XV–XVI вв. существует связь.

Сходство имеет значение также в связи с проблемой южнославянских (глаголических) по своему происхождению "семитысячников", которые были предшественниками и источниками "Учения". Некоторые из "семитысячников" содержат данные о поновлениях "стихий", но их циклы не совпадают с воспроизведенными[3], на что впервые обратили внимание еще в 1878 г. иеромонахи Иларий и Арсений, отметившие отличие расчетов у Кирика[4].

Расположение "стихий" в материале о поновлениях у Кирика несильно отлично от статей по рукописям XV–XVI вв. В "Учении" "стихии" следуют в таком порядке: 1. небо, 2. земля, 3. море, 4. вода. В статьях XV–XVI вв. порядок первых двух "стихий" обратный: 1. земля, 2. небо, 3. море, 4. вода.

В данной выше сопоставительной таблице "стихий" следуют в том порядке, как они приводятся Кириком. В своем настоящем порядке "стихии" указываются в воспроизведении статей "о поновлениях" по рукописям XV–XVI вв. в приложении к настоящей статье.

Отличается расчетное содержание материала о поновлениях. У Кирика за основу берется год написания "учения" — 6644 (1136) г. Все расчетные данные получаются путем деления числа 6644 на соответствующий цикл каждой из "стихий", а частное и остаток от деления включаются в текст. Так, Кирик указывает, что в 6644 годах содержится 83 поновления неба (цикл в 80 лет) и идет 4 год следующего поновления. Действительно, разделив 6644 на 80, получим 83 и в остатке 4. Далее Кирик указывает, что поновлений земли (цикл в 40 лет) в том же количестве лет 166 и идет 4 год следующего поновления. Действительно, разделив 6644 на 40, получим 166 и 4 в остатке. Затем, Кирик сообщает, что поновлений моря (цикл в 60 лет) в том же количестве лет 110 и идет 44 год следующего. Действительно, разделив 6644 на 60, получим 110 и 44 в остатке. Наконец, Кирик отмечает, что поновлений воды "от Адама" прошло 94 и "оставает" 64. Действительно, разделив 6644 на 70, получим 94 и 64 в остатке.

Расчеты поновлений в статьях по рукописям XV–XVI вв. разнообразнее, чем у Кирика. Для наглядности сведем их в таблицу.

"Стихии"	Циклы в гг.	Число	поновлений	в	годах						Число поновлений до "конца миру"		
Небо	80	920 лет	1000	2000	4000	6000	В 6880 л.				от 6880	от 6920 г.	
		11,5	12,5	25	50	75	[86]*					1,5	1
Земля	40	1000	2000	4000	6000	6920					от 6920 г.		
		25	50	100	150	173					2		
Море	60	120	240	480	960	1020	2040	4080	6060	6900	от 6900 г.		
		2	4	8	16	17	34	68	[101]**	[115]***	1,5 пон. и 10 лет		
Вода	70	1050	2100	4200	6300	6930					от 6930 г.		
		15	30	60	90	99					1		

Структура вычислений в рукописях XV–XVI вв. связана со сложением, вычитанием и, особенно, с средневековым арифметическим действием удвоения[5]. Наиболее показательны в этом отношении расчеты для поновления моря. Удвоив соответствующий цикл в 60 лет, получали 120 лет, которые соответствовали 2-м поновлениям моря. Удвоив величину 120, получали 240 лет, которые соответствовали 4 поновлениям моря. Удвоив величину 240, получали 480 лет, которые соответствовали 8 поновлениям моря. Удвоив величину 480, получали 960 лет, которые соответствовали 16 поновлениям моря. Для расчета поновлений "контрольными" были значения 1000, 2000, 4000 лет, связанные удвоением, и число 6000, которое получалось сложением 2000 и 4000. 16 поновлений моря (960 лет) меньше тысячи. Ближе к "контрольной" величине 17 поновлений моря, равных 1020 годам. Эта величина бралась для следующей серии удвоений. Удвоив число 1020, получали 2040 лет, которые соответствовали 34 поновлениям моря. Удвоив число 2040, получали 4080 лет, которые соответствовали 68 поновлениям моря. Сложив 2040 и 4080, должны были получить 6120 лет, что соответствовало бы 102 поновлениям. Но в источниках указаны другие числа — 6060 лет, якобы соответствующие 86 поновлениям, второе число неверное, т.к. в 6060 гг. содержится 101 поновлений моря.

Поновления воды могли рассчитываться аналогично: удвоенное 70, давало 140 (два поновления воды); удвоенное 140, давало 280 (4 поновления воды); удвоенное 280, давало 560 (8 поновлений воды); удвоенное 560, давало 1120 (16 поновлений). К "контрольной" тысячи ближе 15 поновлений: 1120–70=1050. Именно с этого зна-

* В подлинных текстах здесь указано число 30, что не соответствует счету,— должно быть 86, т.к. в 6880 годах содержится 86 поновлений неба (циклов в 80 лет).

** В подлинных текстах здесь указано число 86, которому место в (*)

*** В подлинных текстах указано число 100, а должно быть 115, т.к. в 6900 годах содержится 115 поновлений моря (циклов в 60 лет).

чения 1050 начинается серия числовых значений, вошедших в состав вычислений для поновлений воды. Удвоив число 1050, получали 2100, удвоив последнее число, получали 4200 лет, которые соответствовали 60 поновлениям воды. Сложив 3100 с 4200, получали 6300 лет, которые соответствовали 90 поновлениям.

Поновления неба (цикл в 80 лет) могли рассчитываться следующим образом. 10 поновлений неба равнялись 800 годам. До тысячи оставалось 200 лет. В этих годах заключалось 2 с половиной поновления неба (2.80+40=200). Отсюда в "контрольной" тысяче лет было 10+2,5=12,5 поновлений неба. Далее: чтобы получить число поновлений неба в 2000 лет, удвоили найденную величину 12,5, получили 25. Чтобы найти число поновлений неба в 4000 лет, удваивали 25, получали 50. Чтобы найти число поновлений неба в 6000 лет, складывали 25 с 50, получали 75.

Поновления земли, как цикл в 40 лет,— вдвое меньше поновления неба. Чтобы найти число поновлений земли в 1000 лет, удваивали 12,5 (число поновлений неба в 1000 лет) и получали 25. Чтобы найти число поновлений земли в 2000 лет, удваивали 25 (число поновлений неба в 2000 лет) и получали 50. Чтобы найти число поновлений земли в 4000 лет, удваивали 50 (число поновлений неба в 4000 лет) и получали 100. Чтобы найти число поновлений земли в 6000 лет, складывали 50 и 100, получали 150.

Все статьи "о поновлениях" по рукописям XV–XVI вв. заканчиваются упоминанием хронологического рубежа "до конца миру". Так, указывается, что от 6880 (1372) года "до конца миру" прошло 1,5 поновления неба. Одно поновление неба равно 80 лет, полтора — 120 годам. Если к 6880 прибавить 120, то получится 7000. Также указывается, что от 6920 (1412) лет "до конца миру" прошло 2 поновления земли. Одно поновление земли равно 40 годам, два — 80. Если к 6920 прибавить 80, то получится 7000. Указывается, что от 6930 (1422) г. "до конца миру" прошло одно поновление воды. Поновление воды равно 70 годам. Если к 6930 прибавить 70, то получится 7000. Как можно убедиться, "до конца миру" — это 7000 лет. Однако в статьях "о поновлениях" по рукописям XV–XVI вв. ни разу не сказано, что рубежом "до конца миру" является 7000 лет. Этот рубеж является важным ориентиром для установления дат 6880 (1372) г., 6920 (1412) г. и 6930 (1422) г. Первая дата получалась в результате вычитания из 7000 числа 120, равного 1,5 поновления неба. Вторая дата получалась в результате вычитания из 7000 числа 80, равного двум поновлениям земли. Третья дата получалась в результате вычитания из 7000 числа 70, равного одному поновлению воды. Итак, даты 6880 (1372) г., 6920 (1412) г. и 6930 (1422) г., скорее всего, не имеют прямого отношения к году возникновения статей "о поновлениях", а обусловлены

счетом, сводящимся к вычитанию из 7000 одного, полутора и двух поновлений указанных выше трех "стихий".

Другой принцип положен в подсчетах, связанных с 6900 (1392) г. Здесь за исходную бралась сама дата 6900. Число 6900 вычиталось из 7000, получалось 100. Число 100 сравнивалось с длительностью поновления моря, равного 60. Полтора поновления моря равнялось 90 годам. 100 лет превышало эту величину на 10 лет. Получалось, что от 6900 (1492) г. "до конца миру" оставалось 1,5 поновления моря и 10 лет. Этот результат вошел в текст статей "о поновлениях" по спискам XV–XVI вв. Следовательно, в случае дат 6880 (1372) г., 6920 (1412) г. и 6930 (1422) г., связанных с 3-мя "стихиями" — неба, земли и воды, за исходное брался рубеж до конца миру, т.е. 7000 лет. В случае "стихии" моря бралась в качестве исходной сама дата 6900 (1392) г. Не говорит ли это о том, что числовые расчеты на базе поновлений делались именно в этом году, т.е. статьи "о поновлениях" датируются 1392 годом?

По предварительному мнению Н.К.Гаврюшина, статьи "о поновлениях" написаны в другом — 1412 году: "...Имеются статьи, прямо открывающие дату своего написания,— они сообщают циклы "обновления" земли, неба и т.д., называя число поновлений до ожидавшегося в 1492 г. (7000 лет от "сотворения мира", или "от Адама") "конца миру": земли — 2 поновления (40x2=80), небу — одно (80 лет), т.е. 1412 г. Эта дата названа и непосредственно: "есть от Адама лет 6920"[6]. Как показывает анализ структуры расчетов, эти даты не являются годами написания каждой из статей "о поновлениях". Иначе пришлось бы полагать, что статья о поновлении неба писалась в 6880 (1372) г. и 6920 (1412) г., статья о поновлении моря в 6900 (1392) г., статья о поновлении земли в 6920 (1412) г. и статья о поновлении воды в 6930 (1422) г. Н.К.Гаврюшин замечает, что "говоря об "обновлении водам", автор называет дату 1422 г. как еще имеющую наступить: "а 6930 лет поновления 99, а от толе до конца миру едино"[7]. Это замечание обретает более ясный смысл, если учесть, что в случае остальных дат в статьях "об поновлениях" употребляется другой оборот "от селе" (а не "от толе"). Смысл "от селе", по-видимому, не датировочный для соответствующих статей о каждом поновлении, а адресный, указывающий на найденные расчетные даты 1372, 1392 и 1412 гг. Не совсем понятно, почему автор статей "о поновлениях" единственный раз употребил "от толе" (вместо "от селе"). Может быть, прав Н.К.Гаврюшин, что дата 1422 воспринималась, как еще имеющая наступить. Нельзя исключать, что все указанные в статьях "о поновлениях" 1372, 1392, 1412 и 1422 годы не имеют прямого отношения к году их действительного написания. Впоследствии Н.К.Гаврюшин пересмотрел свое отношение к датировке статей "о поновлениях", допуская возможность существования их греческого

источника, но не отказываясь и от славянских истоков, хотя полной ясности в этом вопросе не усматривал: "...Связаны ли сборники XV в. с "Учением" Кирика общей славянской рукописной традицией или только греческим оригиналом, мы пока заключить не можем"[8].

Изучение структуры расчетов в статьях "о поновлениях" по рукописям XV–XVI вв. в сравнении с "Учением" показывает, что различие в подсчетах видно при обращении к способу фиксирования данных о дате написания трактата Кириком. Он обязательно указывает, какой идет год последнего поновления в 6644 (1136) г. каждой "стихии": для поновления неба — 4-й, для поновления земли — также 4-й, для поновления моря — 44-й, для поновления воды — 64-й. Подобных сведений нет в статьях "о поновлениях" в рукописях XV–XVI вв. Чтобы понять, в чем смысл указанного расхождения, следует учесть, сколько циклов поновлений всех четырех "стихий" содержится в 700 лет: 87,5 поновлений неба; 105 поновлений земли, 100 поновлений воды, 116,5 поновлений моря и 10 лет. Эти сведения в суммарном виде в статьях "о поновлениях" не приводятся; они разделяются на две части: прошедших за все время до кон. XIV — нач. XV вв. и оставшихся "до конца свету". По "стихиям" это распределение таково: обновлений неба до 6880 (1372) г. прошло 86 и осталось 1,5; обновлений моря до 6900 (1392) г. прошло 115 и осталось 1,5 обновления и 10 лет; обновлений земли до 6920 (1422) г. прошло 103 и осталось 2; обновлений воды до 6930 (1422) г. прошло 99 и осталось 1.

Четыре даты 1372, 1392, 1412 и 1422 гг. не являются строго датирующими статьи "о поновлениях" (хотя какая-то из дат может совпадать с годом написания текста), но они, возможно, определяют период, в которой статьи были написаны — конец XIV — начало XV вв. Неясно, почему автор статей "о поновлениях" обратился к этим датам и какой смысл в них вкладывал. Не следует исключать возможность предсказательного характера расчета этих дат, тем более, что в историографии аналогичный материал Кирика "о поновлениях" связывался с автрологией[9].

Анализ структуры вычислений в статьях "о поновлениях" по рукописям XV–XVI вв. выявляет одну особенность, которая нуждается в объяснении. Для трех "стихий" — земли, моря и воды — приводятся по одной промежуточной дате, а для поновления моря — две: одна дата 6880 (1372) г. "своя", в других "стихиях" не встречающаяся. Вторая дата 6920 (1412) г. "чужая", она имеется в статье о поновлении земли. "Странный" счет, заключающийся в том, что за число поновлений в дате выдается их неполное количество, представлен только в случае второй даты 6920 (1412) г., и относится к ее части — числу 920. Верно то, что прошло одно поновление "до конца света", но неточно, что за предыдущий период (т.е. за

6920 лет) прошло 11,5 поновлений ("в лет[ех] 6920 полдругонатцата поновлениа"). Числительное "полдругонатцата" является редким. В словарях указывается, что другонадцать это двенадцать[10]. Полдругонатцать соответственно будет 11,5. Кстати, в "Учении" также встречается оригинальное числительное с "пол": "полчет-вертаста без одиного", что значит 350−1=349*. В действительности 11,5 поновлений неба прошло не за весь период в 6920 лет, а лишь за 920 лет. В тексте указано, что за 6000 лет прошло 75 поновлений неба, однако за суммарный результат (75+11,5=86,5) о количестве поновлений неба, действительно прошедших за 6920 лет, выдается одно из слагаемых (11,5).

Указанные особенности могут быть объяснены следующим образом. Текст статей "о поновлениях" создавался не за один раз. После того как он был готов и содержал по одной промежуточной дате для каждой "стихии", он был дополнен указанным расчетом. Его "странность" объясняется тем, что ко времени дополнения, статьи "о поновлениях" накопили ошибки в данных о числе поновлений в промежуточных годовых датах. Так, в 6880 (1372) г. указывалось 30 поновлений неба (вместо правильного числа 86). В 6900 (1392) г. указывалось 100 поновлений моря (вместо правильного числа 115). Видимо, заметив "нестыковку" данных, обусловленную этими ошибками, автор дополнения дал свою версию расчета, подсчитав число поновлений неба для числа 920 — годовой даты 6920 г. без разряда тысяч. Сокращения в записи годовых дат подобного рода (без разряда тысяч) встречаются в древнерусской практике[13]. Возможно, дополнение было сделано в 6920 (1412) г., первоначально указанном Н.К.Гаврюшиным в качестве даты написания всех статей "о поновлениях", сохранившихся в рукописях XV–XVI вв.

Недавно обнаружен и предварительно исследован еще один небольшой текст (о лунно-солнечном годе), который является или фрагментом "Учения" Кирика или выдержкой из общего с ним произведения[14]. Рукопись была переписана (составлена) Ионой Соловецким в последней четверти XVI в. Заголовок статьи: "Сказание о лунах и н(е)делях, о д(е)нех и ч(а)сех". Для удобства анализа воспроизведем ее в сравнении с аналогичным текстом Кирика.

Кирик Новгородец	Иона Соловецкий
Весто да есть, яко в едином лете книжных мес(я)цев 12. А небесных лун исходит 12, а 13 луне исходит 11 день. И в том на четвертое лето пребудет луна 13.	Ведомо да есть, яко в едином году книжных мес(я)цев 12. А н(е)б(е)сных лун исходит 12, а третией на десят(ь) луны исходит 11 д(е)нь. И в том на третие лето прибудет третиа на десять луна.

* В параллельном русском переводе (В.П.Зубова и Т.И.Коншиной)[12] это числительное неверно передано словом "четыреста".

Тексты совпадают почти дословно, за исключением номера года, в котором прибавляется эмболисмический (вставной) месяц: у Кирика "на четвертое лето", у Ионы "на третие лето". На особенность этого счета у Кирика обратил внимание И.Н.Данилевский (1992): "...Кирик упоминает календарь, в котором через два года на третий ("на четвертый", по включенному счету, которым пользовался автор "Учения") к 12 месяцам продолжительностью в среднем по 29,5 дней присоединялся дополнительный тринадцатый"[15]. Счет "На 4-е лето" велся в рамках лунного календаря. Эмболисмический (вставной) месяц дополняет три коротких лунных года до трех солнечных лет, поэтому счет "на 3-е лето" ведется в рамках солнечного календаря. Оба счета верны, но отражают разные календарные традиции.

У Кирика и Ионы имеется еще один общий по содержанию фрагмент, который также как лунно-солнечный календарь, связан с числом 13. Существует календарное понятие, представляющее собой условный месяц, состоящий из 4-х недель. Таких месяцев в солнечном году (по юлианскому календарю) 13 плюс 1 сутки и 6 часов. Эти 6 часов, накапливаясь, за четыре года складываются в календаре в дополнительные (високосные) сутки, о чем идет речь у Кирика и Ионы сразу после воспроизведенного выше текста о лунно-солнечном годе.

Кирик Новгородец	Иона Соловецкий
А по 4 н(е)д(е)ли чтутся в м(е)с(я)ц, 13 м(е)с(я)ц и пльни от года до года и один день. Се пакы являет, колико н(е)д(е)ль в лете. Ведомо будет, яко в лет(е) одином н(е)д(е)ль 52 и один день, именуем идектой, 6 час(ов). И в тои 6 час(ов) на четвертое лето приходит д(е)нь один, именуем висекостный.	А по четыре н(е)д(е)ли чтучи 13 м(е)с(я)ця в году. Всех недель в году 52 и един д(е)нь, зовомый индикт и 6 ч(а)сов. И в тех ч(а)сех на 4 лето собирается един д(е)нь, именуемый високостный.

Оба текста о четырехнедельных месяцах содержат неточности. У Кирика: "13 м(е)с(я)ц... от года до года и один день". У Ионы: "13 м(е)с(я)ця в году". Правильно будет: 13 месяцев, 1 день (сутки) и 6 часов. Эта неточность задушевывается идущими далее правильными сведениями о високосе.

Есть у Кирика и Ионы еще одно принципиальное понятийное совпадение — употребление "косого" часа, равного двенадцатой части отдельно светлого и темного времени суток. У Кирика: "В дни одином 12 есть часа, тако же и в нощи". У Ионы: "А часов во едином дни 12, толико ж(е) и в нощи". Вслед за текстом Ионы, имеющим совпадение с "Учением" Кирика, идет еще один аналогичный текст, озаглавленный "Ино сказание". Здесь традиция счета ча-

сов иная, предполагающая равную длительность для дневных и ночных часов, что характеризуется их суммарным счетом: "Во дни ж(е) час(ов) с нощию 24". Эта же традиция представлена в конкретных расчетах первого текста Ионы.

Текст "Сказания о лунах и н(е)делях, о д(е)нех и ч(а)сех" у Ионы краток, но в нем имеются и данные, отсутствующие у Кирика. Так, Кирик, повествуя о "солнечном круге", не касается природы этого важного понятия юлианского календаря. У Ионы сделана попытка этого. Он правильно связывает 28-летний цикл "солнечного круга" с високосом, поясняя, что за 28 лет из дополнительных (високосных) часов образуется "прибыльная" неделя (что приводит все числа календаря на те же дни недели, какими они были 28 лет назад, например, 1 января — воскресенье. Этого разъяснения у Ионы в явном виде нет). Иона: "И в днех високостных в 28 лет прибывает 7 днии, едина н(е)д(е)ля прибыл(ь)наа. Тем бо с(о)лн(е)чный круг въсходит до 28 лет и паки обращается на первое лето". Еще один материал, отсутствующий у Кирика, связан у Ионы с расчетом числа часов в четырех неделях: "А в четырех н(е)д(е)лях ч(а)сов 672". В расчетах Иона исходит из 24-часовых суток, умножая на соответствующее число исходных данных. Подсчет часов в 4-х неделях можно моделировать выражением 4х7х24=672.

Возможно, Иона (или неизвестный писатель-предшественник) располагал одним из источников "Учения" Кирика, из которого взял материал о лунно-солнечном годе и идущие за ним сведения о четырехнедельном месяце и високосе. Он также позаимствовал из этого источника материал, отсутствующий у Кирика и относящийся к разъяснению понятия "солнечный круг", и подсчеты часов в четырехнедельном месяце и годе. Могло быть и так, что Иона (или его предшественник) пользовался несколькими источниками, включая "Учение", из которого взял часть материалов, частично переработав их. Во всяком случае, именно в его рукописи впервые встретились текстуальные совпадения с "Учением" Кирика Новгородца.

Как установил Б.Н.Морозов, Иона, скорее всего, свою карьеру писца-каллиграфа начал в 1573 г. 12-летним отроком в качестве нотария-секретаря новгородского архиепископа Леонида. Ему, очевидно, был открыт доступ к богатейшей Софийской библиотеке, где, как известно, имелись и рукописи с трудами Кирика. Таким образом можно уточнить и датировку рассматриваемого текста, который, вполне возможно, был написан еще до пострижения Ионы в Соловецком монастыре в 1580 г.

В 1988 г. Н.К.Гаврюшин опубликовал интересный текст последней трети XVII в., в котором поновления "стихий" имеют те же циклы и порядок следования, как у Кирика: "...Небесное поновление в 80 лет, а земное поновление 40 лет, а морское поновление в 60 лет. А водное поновление 70 лет"[16]. Тексту Н.К.Гаврюшин приду-

мал длинное название, указав при этом, что в рукописи заголовок отсутствует. Однако произведению, скорее всего, уготовано получить известность под названием "восьмитысячника" — в соответствии с содержанием и по аналогии с "семитысячниками"* . Когда в 1492 г. исполнилось семь тысяч лет "от сотворения мира", то время "семитысячников" прошло, и появление календарно-математических "восьмитысячников" стало выглядеть естественным. До публикации Н.К.Гаврюшина этот тип текстов не был известен. В нем сообщается, сколько в 8000 лет содержится: книжных, простых и лунных месяцев, недель, дней и часов, индиктов, индиктионов и поновлений (небесных, земных, морских и водных). Все эти понятия есть у Кирика, который календарные месяцы также, как в тексте XVII в. называет "книжными". Четырехнедельные месяцы у Кирика (и Ионы) никак не именуются, в тексте XVII в. они имеют специальное название — "простые". Лунные месяцы у Кирика названы "небесными лунами" (также, как у Ионы). Индиктион у Кирика назван "великим кругом", а в тексте XVII в. — "великим миротворным кругом".

Сравнение текста XVII в. с текстами Кирика и Ионы позволяет восстановить в первом утраченные слова (далее они указаны в квадратных скобках): "...Яко истинно суть, понеже в лете едином 12 книжных месяцев, [а лунных месяцев 12] и 11 дней, а недель 52 недели и един день и четверть дни. А дней 365 и четверть дни, а часов 4383 часов. А нощных толикоже (обоего 8766 часов)"[17]. Одиннадцать дней не имеют отношения к календарным ("книжным") месяцам. Это те самые месяцы, которыми мы пользуемся до сих пор (январь, февраль, март и т.д.), их 12.

Как видно из таблицы, приведенной на с. 539, у Кирика и Ионы также указаны 11 дней, но как дополнительные к 12 лунным месяцам, что позволяет ввести утраченные слова в текст XVII в., который обретает ясный смысл. Данные о часах у Кирика, Ионы и в тексте XVII в. имеют некоторые отличия.

Кирик	Иона	Текст XVII в.
В едином лете 4383 часы, а в нощех толикож	А в году ч(а)сов 8760	А часов 4383 часы. А нощных толикоже (обоего 8766 часов)

У Кирика и в тексте XVII в. правильно дается число дневных "косых" часов в году (4383) и указывается, что столько же будет и ночных. В тексте XVII в., кроме того, приводится суммарное коли-

* Симонов Р.А. "Восьмитысячник" XVII в. как информационное расширение банка древнерусских календарно-математических текстов // 3-я Международная конференция "Информационные технологии в печати: Тезисы докладов". М., 1998. С. 16–17.

чество часов в сутках, найденное путем удвоения (4383x2=8766 часов). Однако, как замечает Н.К.Гаврюшин, это может быть позднейшим дополнением, т.к. почерк слов в скобках несколько иной. У Ионы результат указан сразу для 24-часовых суток, его можно моделировать выражением 365x24=8760. Видно, что у Ионы данные о часах указаны для простого года, т.е. без учета високоса*. У Кирика и в тексте XVII в. високос учтен.

Интерес представляют конкретные результаты вычислений в тексте XVII в. Ниже они сведены в таблицу и сопоставлены с современными расчетами.

Подсчеты в рукописи XVII в. произведены неточно (по сравнению с качеством аналогичных вычислений Кирика). Данные о количестве месяцев, недель, дней и часов превышают истинные значения. Данные об индикте, индиктионе и поновлениях не учитывают остатки от деления, характеризующие годы очередных циклов (Кирик их вычислял и указывал).

Календарные понятия	В тексте XVII в.	Долджно быть	Примечания
Книжные месяцы	96000	96000	Результат текста верен
Простые месяцы	104358 мес. и 12 дней	104357 м. и 4 дня	Результат текста превышает истинный на 1 мес. и 8 дн.
Лунные месяцы	99008 мес и 25 дн.	98983 мес и 1,5 дн.	Результат текста превышает истинный на 25 мес. и 23,5 дн. (если исходить из равнества лунного мес. 29,5 дн.[19]
Недели	41600 недель и 30000 дней	416000 н. и 10000 дн.	Результат текста превышает истинный на 20000 дней
Дни	3322000 дней	2922000 дн	Результат текста превышает истинный на 400000 дней

* Такое же количество часов (8760) в году указывается в некоторых "семитысячниках", например, в вошедшем в состав Пискаревского летописца[18].

Часы ("косые")	38064000 ч.	35064000 ч.	Результат текста превышает истинный на 3000000 часов
Индикты	533	533 и 5 лет	Результат текста не учитывает годы идущего индикта
Индиктионы	15	15 и 20 лет	Результат текста не учитывает года идущего индиктиона
Поновления неба	100	100	Результат текста верен
Поновления земли	200	200	- " - " -
Поновления моря	133	133 и 20 лет	Результат текста не учитывает годы текущего поновления
Поновления воды	114	114 и 20 лет	- " - " -

В тексте XVII в. имеется новый вариант древнерусского названия миллионного разряда — "легеорд" (обычно — "леодр"). Похожее наименование — "легиодр" — встречается в "Разговорнике" Тонии Фенне 1609 г., составленном во Пскове, с использованием местных источников XV–XVI вв.[20]. Еще одна редкая особенность: использование названия десятимиллионного разряда — "ворон" — в записи числа: "А часового счету 3 ворона и 6 легеордов и 20 легионов и 64000 часов, нощных толикоже"[21]. Обычно названия числовых разрядов приводятся в так называемых "цифровых алфавитах", причем новые обозначения и наименования для все более крупных разрядов вводились постепенно. Так, "ворон" появился в середине или 2-й половине XVI в.[22]. О "вороне" имеется запись в "цифровом алфавите", входящем в состав Пискаревского летописца, освещающего события XVI — начала XVII вв. Здесь после приведения числовых знаков вплоть до "леодра" (миллионного разряда) идут такие слова: "А еже книжное число, то все, а еже не книжное, ворон рекше"[23]. Смысл фразы не совсем ясен, но подход к ее пониманию дает разграничение чисел на "книжные" и "некнижные". Что такое "книжное число", приходится гадать. Если обратиться к аналогии "книжного" месяца, то это календарный месяц. Значит, "книжным" числом может быть числовая запись, возникшая в процессе календарных вычислений. Во всех обследованных

Р.А.Симоновым и А.А.Туриловым "семитысячниках" наиболее крупным разрядным обозначением выступает окружность из точек — "легион" (100000)[24]. Старшие разряды при этом иногда записываются по типу "леодров" (1000000) окружностями из запятых или расходящихся лучей[25]. Учтя эти наблюдения, можно сказать, что первую часть фразы "Еже книжное число, то все" можно понимать в смысле: для традиционных (по типу "семитысячников") календарно-математических вычислений достаточно обозначений до "леодров" (1000000). Вторая часть фразы "а еже не книжное (число), то ворон рекше" можно понимать в смысле: для более сложных, некалендарных вычислений применяется "ворон" (10.000.000). Недавно было высказано предположение, что ввод "ворона" в арифметическую практику в середине или второй половине XVI в. был "обусловлен возросшим объемом торгово-финансовых операций в стране в связи с превращением России в многонациональное государство и реформированием налогообложения по принципу "большой сохи"[26]. В таком понимании фраза в Пискаревском летописце может характеризовать ситуацию, когда после своего появления "ворон" употреблялся в хозяйственных расчетах, но не использовался в календарных вычислениях. "Восьмитысячник" отражает следующий этап, когда "ворон" стал употребляться в "книжном числе". Вероятно, составитель Пискаревского летописца, закончивший свою работу вскоре после 1615 г.[27], используя более ранние тексты математического и календарного характера ("цифровой алфавит", "семитысячник"), воспроизвел фразу о "вороне", как о знаке больших чисел, который еще не использовался в календарно-математических текстах.

Время возникновения "восьмитысячника", вероятно, вторая половина XVI — первая половина XVII вв. "Семитысячники", как было показано А.А.Туриловым[28], являются текстами южнославянского (глаголического) происхождения, "восьмитысячник", скорее всего, русский памятник. Об этом свидетельствует использование в нем русских наименований больших чисел "легеорд" (искаженный или областной вариант слова "леодр" — 1.000.000) и "ворон" (10.000.000) и опора на древнерусские календарно-математические традиции ("семитысячники", возможно, "Учение" Кирика). Еще один аргумент в пользу оригинальности произведения — вычислительный характер. Переводные в своей основе календарно-вычислительные источники "семитысячники" содержат "разнокалиберные" ошибки в числах, обусловленные неверным переводом глаголических цифр в кириллические и др. Кроме того, неточные результаты отклоняются в обе стороны от истинных (т.е., пользуясь артиллерийской терминологией, по типу недолета и перелета). В "восьмитысячнике" результаты (кроме данных о поновлениях) либо точны, либо больше истинных (по типу перелета). Это говорит в

пользу индивидуального авторства, а не перевода текста "восьмитысячника". Неточные данные (по типу перелета) говорят о недостаточно высоком мастерстве автора "восьмитысячника" по сравнению с Кириком. Но при этом надо учитывать один нюанс. Данные о поновлениях, индикте и индиктионе в "восьмитысячнике" также уступают "Учению" в точности подсчетов, т.к. не содержат сведений о текущих годах циклов. Однако цель автора "восьмитысячника" могла ограничиваться указанием числа осуществившихся циклов, что он и сделал. У Кирика была иная цель: указать число осуществившихся и годы текущих циклов. Эти вычисления требуют бо́льшего мастерства. Относительно точности вычислений больших чисел у автора "восьмитысячника" также могла быть своя цель, отличная от той, которую ставил Кирик. Ответить на вопросы, какая это была цель и существовала ли она вообще, может установление конкретного способа счета автора "восьмитысячника", что сделать пока не удается.

Обнаруженные тексты с реминисценциями "Учения" 1136 г. оттеняют значение трактата Кирика и проясняют проблему расчетной пасхалистики на Руси, разрабатывавшей математические и календарные методы и подходы для предвычисления дня Пасхи — центрального пункта церковного календаря христиан. Часть текста "Учения", написанная в традиции расчетов "семитысячников", отражала и характеризовала уровень расчетов. Кроме того "Учение" содержало теоретические сведения для применения арифметических знаний к конкретной задаче расчета дня Пасхи[29].

В статьях "о поновлениях" по рукописям XV–XVI вв. представлен арифметический метод, дополняющий соответствующие данные "Учения". Кирик не только приводил конечные результаты, но нередко знакомил также с приемами, которыми они были получены. Рассказывая о поновлениях, он, однако, давал только итоги, а методы не излагал. В статьях же "о поновлениях" в рукописях XV–XVI вв. достаточно подробно воспроизводятся промежуточные подсчеты, из которых следует, что основным, "ударным" приемом в них представлено действие удвоения (об этом конкретный материал был рассмотрен в настоящей статье). В истории арифметики известно, что "удвоение и деление пополам исстари, с глубокой древности, еще со времен египтян считалось особым действием... Когда в XIII–XV вв. столкнулась латинская схоластика с индусской математикой, удвоение и раздвоение стояли на знамени новой науки и усиленно рекомендовались в качестве очень полезной и важной меры для лучшего усвоения действий"[30]. На знамени автора статей "о поновлениях", пользуясь метафорой В.К.Беллюстина, также стояло удвоение, и он своим изложением подчеркивал полезность и важность этого метода для лучшего понимания вычислительных операций. Период XIII–XV вв. соответствует разработке этого вычисли-

тельного подхода в статьях "о поновлениях", возможно, первоначально в византийской календарно-математической практике, затем усвоенной и развитой славянами. Не исключено участие русского книжника в написании дополнения 1412 г. Кирик, живший в XII в., не проявлял столь акцентированного отношения к удвоению, хотя и пользовался этим действием, наряду с другими вычислительными приемами.

Фрагмент о лунно-солнечном годе, представленный в творчестве Ионы Соловецкого (последняя четверть XVI в.), свидетельствует о том, что соответствующие календарные сведения, ранее приводящиеся в "Учении" Кирика, сохраняли актуальность спустя примерно четыре с половиной столетия. Однако у Кирика счет ведется "на 4-е лето" включения эмболисмического (вставного) месяца. Так как лунный год короче солнечного на 11 дней, то дополнительный месяц им прибавлялся к трем лунным годам, когда уже шел 4-й лунный год. Это значит, что Кирик мог мыслить в рамках отношения к лунному году как явлению календарной практики. Во время Ионы лунный год, по-видимому, утратил практическое значение, сохраняя к себе теоретический интерес. Календарным был солнечный год, и дополнительный месяц лунного календаря вставлялся, когда заканчивался третий солнечный год, отсюда счет "на 3-е лето". Появление нового счета у Ионы может свидетельствовать о том, что в древнерусской календарной практике произошли изменения в восприятии лунного года, и что теоретическая мысль того времени адекватно реагировала на эти изменения.

Использование в "восьмитысячнике" специальных названий для миллионного ("легеорд") и десятимиллионного ("ворон") разрядов имеет принципиальное значение. Дело в том, что у Кирика в записи больших чисел применяется обозначение "тем" (10.000) и "легионов" (100.000). Для записи чисел, содержащих более крупные разряды, в "Учении" используется слово "несъведии", т.е. несчетные. Получается, что огромные числа порядка нескольких миллионов, получаемые в расчетах Кириком, были как бы несуществующими. Объяснение этому феномену предлагалось следующее. Кирик использовал древнерусский абак, который имел предельным значением "легион" (100.000), поэтому все числа, превышающие это значение, были "несъведии" (несчетные) — не в прямом, а как бы в переносном смысле: применительно к счетным возможностям абака XII в. Кирик дал толчек к увеличению числа счетных уровней на нем — для единиц и десятков миллионов. Однако в XII в. еще не существовало ни соответствующих наименований, ни обозначений, которые появились спустя несколько веков[31].

Записывать большие числа, содержащие миллионные и десятимиллионные разряды, можно было и с использованием наименований и обозначений десятитысячного ("тьма") и стотысячного ("легион")

разрядов. Так и делалось в "семитысячниках". Проблема, перед которой остановился Кирик, заключалась в другом — в дополнении абака новыми счетными уровнями для более высоких разрядов. В XII в. самым и высокими разрядами, занимавшими верхние вычислительные уровни абака, были "тьма" (10000) и "легион" (100.000). Для хозяйственно-финансовых нужд, по-видимому, этого было достаточно. Для целей же расчетной пасхалистики требовалось дополнить абак еще двумя счетными уровнями — для единиц и десятков миллионов. Употребление в "восьмитысячнике" наименований для миллионных разрядов показывает, что усвоение традиций Кирика имело не только внешний характер, но было также связано с пониманием математической проблемы, перед которой он остановился.

Обращает на себя еще одна деталь. Кирик проявил самостоятельность, развивая идеи "семитысячников" на новый лад, положив в основу расчетов не 7000 лет, а 6644 (1136) год, в который писалось "Учение". Автор "восьмитысячника" также взял новый ориентир для расчетов, причем из далекого будущего. Во второй половине XVI — первой половине XVII вв., когда, вероятно, создавалось это произведение, 2492 год исполнения 8000 лет стоял впереди на много столетий, его и сейчас от нашего времени отделяет почти 500 лет.

Было высказано мнение, что "семитысячники", появившиеся в Великой Моравии или у болгар, вероятнее всего, в последней трети IX — первой половине XI в.[32], представляли собой суммарное мерило математических знаний, которыми должен был обладать старославянский пасхалист для расчета дня Пасхи[33]. В XI в. "семитысячники" попали на Русь. При "переводе" глаголических цифр на кириллические в них появились неточности в записи чисел, что снизило календарно-математическое значение этих памятников. С целью возрождения традиции расчетной пасхалистики "семитысячников" Кирик Новгородец написал "Учение". Он пошел дальше славянских предшественников, соединив в своем трактате математические знания с расчетно-пасхальными. Однако традиция кириллических "семитысячников" продолжала сохраняться на Руси, несмотря на существование в тексте числовых неточностей. Знаменательно, что все обнаруженные списки "семитысячников" русские, за исключением одного сербского. Обилие ошибок в числах показывало, что кириллические "семитысячники" не могли служить и не служили образцом и средством формирования математических навыков для нужд расчетной пасхалистики.

Почему переписывались (копировались) на Руси дефектные "семитысячники"? Объяснение этого феномена приводит к выводу об общем недостаточно высоком уровне расчетной пасхалистики после Кирика. Иначе дефектность "семитысячников" была замечена и их бы вытеснили исправные тексты.

Вывод об общем недостаточно высоком уровне русской расчетной пасхалистики в XVI–XVII вв. подтверждается содержанием "восьмитысячника". Его автор не сознавал замысла "Учения" Кирика, состоявшего в соединении высоких математических знаний пасхалистики с навыками конкретных вычислений дня Пасхи. "Восьмитысячник" не служит образцом точности расчетов и данные о вычислении Пасхи в нем отсутствуют.

По-видимому, дело в том, что на Руси изменилась календарно-математическая ситуация как феномен культуры. В XII в. при Кирике, очевидно, сохранялась Кирилло-Мефодиевская пасхальная традиция, характеризующаяся высокими требованиями к вычислительной культуре, выражавшимися в умении на основе ограниченного числа (не более трех) компактных таблиц рассчитать день Пасхи, для чего необходимо было обладать достаточно глубокими математическими знаниями и вычислительными умениями. Такая ситуация на Руси сохранялась примерно до XIV в. Затем стали развиваться методы, позволяющие достигать того же календарного эффекта, но со снижением объема математических знаний. При этом возросло использование вспомогательных таблиц и усилилось требование к умению пользоваться описательными правилами. Все это — за счет снижения уровня чисто расчетной работы. В новой ситуации мог упасть интерес к подсчетам больших чисел, каковой характерен для "семитысячников" и "Учения" Кирика. В "восьмитысячнике" этот интерес как бы возродился, но в ситуации утраты математических умений прежних лет. Поэтому "восьмитысячник" уступает в точности вычислений "Учению" Кирика. "Восьмитысячник" фокусирует в себе как издержки, связанные с ослаблением вычислительной составляющей в русской пасхалистике, так и позитивные качества, обусловленные сохраняющимся интересом к вычислительной традиции, отражаемой "семитысячниками" и "Учением" Кирика.

Подводя итог, можно сказать, что произведения XV–XVII вв. с реминисценциями из "Учения" Кирика раскрывают, в чем тогда выражался интерес к расчетной пасхалистике. Он был многоаспектным, имеющим по крайней мере три составляющих:

1. Интерес к математическим методам, которые получили развитие после Кирика. Рельефно это представлено на примере операции удвоения в расчетах поновлений "стихий" в списках XV–XVI вв. Они перекликаются с расчетами византийской части календарно-арифметического текста 1138 г.[34].
2. Интерес к календарным понятиям, восходящим к "Учению" — не как к застывшим категориям, а развивающимся и изменяющимся в новых условиях. Так, из фрагмента о лунно-солнечном годе у Ионы Соловецкого следует, что к концу XVI в. изменилось отношение к этому понятию — от реально используемого в

календарной практике (у Кирика в XII в.) к его осознанию в контексте другой календарной реальности (солнечного календаря).

3. Интерес к подсчетам больших чисел. В "семитысячниках" и "Учении" Кирика числа достигают гигантской величины, доходящей до нескольких десятков миллионов. Традиция подсчета больших чисел продолжена "восьмитысячником". Оставаясь на недостаточно высоком уровне вычислений кириллических "семитысячников" (по сравнению с "Учением"), автор "восьмитысячника" в одном вопросе пошел дальше "семитысячников" и Кирика — в использовании наименований миллионных разрядов.

Таким образом, тексты с реминисценциями из "Учения" — это новый тип источников для изучения древнерусской календарно-математической книжности. Обнаружение и исследование новых произведений этой категории источников позволяет более полно раскрыть важный и недостаточно изученный вопрос об отражении идей расчетной пасхалистики в XV–XVII вв.

Приложение

За основу публикации текста "о поновлениях" берется древнейший список ок. 1459–1460 гг.[34] по рукописи, хранящейся в ГИМ, Синодальный сборник № 951 (далее Син. 951). Разночтения даются по спискам: ГИМ, Воскресенское собрание № 103 бум, 4-я четв. XV в. (далее Вос. 103) и ГИМ, Великие Минеи Четьи (июль), Синодальное собр. № 996, середина XVI в. (далее Син. 996). Орфография упрощена: заменены буквы ять на е, і на и, "ер" в конце слов не указывается, выносные буквы вносятся в строку, титла раскрываются с добавлением недостающих букв в круглых скобках.

Обновление земли. Весто да ес(ть) иако за. ·м҃·лет поновляетсь[1)] земля. Егда хощет ведати[2)] поновлн(и)е земли, то положи въся лета[3)] от Адама[4)] и разочти по ·м҃· , ту ес(ть) поновление земли. В ҂а҃* тыс. лет поновление ке҃, а в ·҂в҃·[5)] поновление н҃, а в ҂д҃[6)] поновлении р҃, а в ҂г҃ поновлении рн҃. Да ес(ть) от Адама лет ҂гцк҃, а поновлении изошло рог҃, а до конца миру от селе[7] два поновлениа.

Обновление н(е)бу. Н(е)бо поновляетсь п҃ лет. Да положи от Адама по п҃ лет, ту ес(ть) поновление н(е)бу. В ҂а҃ лет пол гі҃ поновлениа, а ҂в҃ поновлении ке҃[8], а в ҂д҃ поновлении н҃, а в ҂г҃ поновлении ое҃. Да ес(ть) от Адама лет ҂г҃ ѿ҃ п҃ поновлении п҃ изошло:, а до конца миру поновление от селе полтора. В лет ҂г҃ цк҃ полдругонадцата[8а] поновлениа, а до конца миру одино[9] обновление[10].

---

* В списках XV в. Син. 951 и Вос. 103 титла под буквенными цифрами имеют форму дуги ͡ , тысячный знак с одним перечеркиванием. В списке сер. XVI в. Син. 996 титла имеют форму ҃ , тысячный знак с двумя перечеркиваниями.

Обновление мор(ю). Море поновляетсь[11] за ѯ лет[12]. Положи от Адама по ѯ лет, то есть поновление морю, рк поновление ві[13], см[14] поновлении д[15], ѵп поновлении н, цѯ[16] поновлении ві[17] в ,а к[18] лет поновлении ζі[19], а в ,в м поновлении лд[20], а в ,дп поновлений[21] ѯн, а в ,в ѯ поновлении пг, а в ,вц поновлении р. От селе до конца миру[22] полтора поновлениа[23] и десят лет[24].

Обновление[25] водам. Воды обновляются за ѳ лет. Да положи от Адама по ѳ лет, то ес(ть) поновление[26] водам. Во[27] ,ан лет поновлении еі, а во[28] ,вр поновлении л, а в ,дс поновлении ѯ[29], а в ,вт поновлении ч, а в ,вцл лет поновлении чѳ, а от толе до конца миру едино обновлении[30].

РАЗНОЧТЕНИЯ

1. поновляется (Син. 996). 2. уведати (Вос. 103). 3. вет (Син. 996). 4. Слова: "то положи въся лета от Адама" отсутствуют в Вос. 103. 3. ,а (Вос. 103). 6. В Син 951 д без тысячного знака, в двух остальных списках тысячный знак имеется. 7. от до селе (Вос. 103). 8. Идущий далее текст: "ке, а в ,д поновлении" в Син. 851 отсутствует, в остальных списках имеется. 8а. полдругонадцата (Вос. 103(, полдругонадцат (Син. 996). 9. едино (Син. 996). 10. поновление (Вос. 103). 11. поновляется (Син. 996). 12. Следующие далее слова: "Положи от Адама по ѯ лет" пропущены в Вос. 103. 13. ,в (Син. 996). 14. м (Син. 996). 15. ,д (Син. 996). 16. В Син. 996 вм. н цѯ указано ѯ. 17. В Син. 951 в, в остальных списках верно: ві (Вос. 103), ѕі (Син. 996). 18. В Син. 996 непонятное (неверное) число д гк 19. В Син. 951 ζ, в остальных списках верно: ζі. 20. В Син. 996 пропуск идущих далее слов: "а в ,дп поновлении ѯн", они есть в Вос. 103. 21. В Син. 951 пропуск текста: "·ѯн·, а в ,вт поновлении", в Вос. 103 пропуска нет. 22. миру до конца (Син. 996). 23. поновления (Вос. 103). 24. лето (Син. 996). 25. Основание (Син. 996). 26. В Син. 951 пропуск текста: "водам. Во ·,ан· лет поновлении", в остальных списках пропуска нет. 27, 28. в (Син. 996). 29. Следующие далее слова "ѯ·, а в ,вт поновлении" отсутствуют в Син. 951, они есть в других списках. 30. обновление (Вос. 103, Син. 996).

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Гаврюшин Н.К. Космологический трактат XV века как памятник древнерусского естествознания // Памятники науки и техники. 1981. М.: Наука, 1981. С. 190–191.

[2] Кирик Новгородец. Учение им же ведати человеку числа всех лет // Историко-математические исследования. Вып. 6. М.: Гостехиздат, 1953. С. 182–185.

[3] Турилов А.А. О датировке и месте создания календарно-математических текстов — "семитысячников" // Естественнонаучные представления Древней Руси. М.: Наука, 1988. С. 30–31.

[4] [Иларий и Арсений] Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры. М., 1878 г. Ч. II. С. 112.

[5] Беллюстин В.[К]. Как постепенно дошли люди до настоящей арифметики. М.: Учпедгиз, 1941. С. 61.

[6] Гаврюшин Н.К. Космологический трактат XV века как памятник древнерусского естествознания // Памятники науки и техники. 1981. М.: Наука, 1981. С. 190–191.

[7] Так же.

[8] Гаврюшин Н.К. "Поновления стихий" в древнерусской книжности // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. Киев: Наукова думка, 1988. С. 209, 213.

[9] Адамантов Д. Краткая история развития математических наук с древнейших времен и история первоначального их развития в России. Киев, 1904. С. 75.

[10] Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Том. I. А–З. М.: Гос. изд-во словарей, 1956. С. 495.

[11] Кирик Новгородец. Учение им же ведати человеку числа всех лет // Историко-математические исследования. Вып. 6. М.: Гостехиздат, 1953. С. 182–185.

[12] Там же. С. 183.

[13] Каменцева Е.И. Сборник задач и упражнений по метрологии и хронологии. М.: РГГУ, 1991. С. 50–51.

[14] Морозов Б.Н., Симонов Р.А. Календарные мотивы "Учения" Кирика (1136) у Ионы Соловецкого (последняя четверть XVI в.) // Россия X–XVII вв.: проблемы истории и источниковедения. Вторые чтения памяти А.А.Зимина: тезисы докладов. М., 1995 / Историко-архивный ин-т РГГУ. С. 363–369.

[15] Данилевский И.Н. Лунно-солнечный календарь Древней Руси // Архив русской истории, 1992. С. 122.

[16] Гаврюшин Н.К. "Поновления стихий" в древнерусской книжности // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. Киев: Наукова думка, 1988. С. 209, 213.

[17] Там же. С. 212.

[18] Полное собрание русских летописей. М., 1978. Т. 34. С. 31.

[19] Данилевский И.Н. Лунно-солнечный календарь Древней Руси // Архив русской истории, 1992. С. 122.

[20] Симонов Р.А. Математическая мысль древней Руси. М.: Наука, 1977. С. 82.

[21] Гаврюшин Н.К. "Поновление стихий"... С. 211.

[22] Симонов Р.А. Математическая мысль... С. 84–86.

[23] Полное собрание русских летописей. Т. 34. С. 31.

[24] Турилов А.А. О датировке и месте создания календарно-математических текстов — "семитысячников" // Естественнонаучные представления Древней Руси. М.: Наука, 1988. С. 32.

[25] Симонов Р.А. Математические тексты и материалы в славяно-русских рукописях XI–XV вв. // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР, вып. 2, часть II. М., 1976. С. 282–283, 302.

[26] Симонов Р.А. Древнерусская книжность (В свете новейших источников календарно-арифметического характера). М.: Изд-во МГАП "Мир книги", 1993. С. 130.

[27] Полное собрание русских летописей. М., Т. 34. С. 4.

[28] Турилов А.А. О датировке и месте создания календарно-математических текстов — "семитысячников" // Естественнонаучные представления Древней Руси. М.: Наука, 1988. С. 27–38.

[29] Симонов Р.А. Роль культурных контактов, связанных с Кирилло-Мефодиевскими традициями, в развитии расчетной пасхалистики на Руси // Восточная Европа в древности и средневековье. Древняя Русь в системе этнополитических и культурных связей. Чтения памяти В.Т.Пашуто: тезисы докладов. М., 1994 / Ин-т российской истории РАН. С. 40–42.

[30] Беллюстин В.[К]. Как постепенно дошли люди до настоящей арифметики. М.: Учпедгиз, 1941. С. 60–61.

[31] См.: Симонов Р.А. Древнерусская книжность (В свете новейших источников календарно-арифметического характера). М.: Изд-во МГАП "Мир книги", 1993. С. 125–130.

[32] Турилов А.А. О датировке и месте создания календарно-математических текстов — "семитысячников" // Естественнонаучные представления Древней Руси. М.: Наука, 1988. С. 38.

[33] См.: Симонов Р.А., Турилов А.А., Чернецов А.В. Древнерусская книжность (Естественнонаучные и сокровенные знания в России XVI в., связанные с Иваном Рыковым). М.: Изд-во МГАП, 1994. С. 6–10.

[34] См.: Симонов Р.А. О новом древнерусском тексте 1138 г. // Историко-математические исследования. Вторая серия. М., 1995. Вып. 1 (36). С. 66–84.

ТРАДИЦИИ ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В XVIII–XIX вв.

М.Ю.Люстров

ДРЕВНЕРУССКИЕ "ДИВЫ" В ЛИТЕРАТУРЕ ПЕТРОВСКОГО ВРЕМЕНИ

Рассматривая связь древнерусской литературы и литературы XVIII в., исследователи обращали внимание на трансформацию традиционных жанров, на продолжение эстетической традиции, на развитие в произведениях нового времени древнерусских сюжетов, тем, мотивов[1]. Эта связь наблюдается также при анализе отдельных образов, перекочевавших из древнерусских памятников в произведения XVIII в. Так, в некоторых текстах XVIII в. заметно несомненное влияние средневековых произведений, содержащих описания фантастических дивов: людей с песьими и львов с человеческими головами, зверей с пятью ногами и людей с шестью руками, одноглавых гигантов и людей с зубами на груди, мравольвов и вельблюдопардусов.

Появление фантастических "героев" древнерусской литературы в Петровскую эпоху уже объяснялось. В исследованиях, посвященных переводам этого времени, отмечалось своеобразие выбора книг рассматриваемой темы: вместе с "Физиологом" Дамаскина Студита переводились книги по анатомии. Такое соседство было возможно из-за общего движения литературы начала XVIII столетия в сторону научности[2]. Действительно, в начале XVIII в. многочисленные чудища встречаются и в текста, связанных со средневековой традицией, и в научных сочинениях нового времени. Однако в эту эпоху оба подхода оказываются взаимосвязанными: в одном тексте традиционное описание внешности и свойств фантастических чудищ сочетается с попытками доказать и объяснить их существование. По всей видимости, на Петровское время приходится очередной этап развития этой темы.

* * *

Круг древнерусских памятников, содержащих описание дивов, оказывается достаточно широким. В него входили "Сказание об Индийском царстве", "Александрии" (хронографическая и сербская),

некоторые жития, "Азбуковники", "Физиолог", "Палеи", "Златая матица", "Книга глаголемая Козмы Индикоплова", а также "Луцидариусы", сочинения Максима Грека, космографии, "Хроника" Мартина Бельского и "Великая наука Раймонда Люллия", "Русский Хронограф" II редакции 1617 г. и т.п.

Несмотря на то, что в русских памятниках установился общий состав "участников", этот "чудовищный круг" все-таки изменялся и расширялся. Еще в работах В.М.Истрина и А.Н.Веселовского было доказано, что фантастические создания кочуют из одного русского памятника в другой, не теряя связи с зарубежными источниками[3]. При этом, как показывают исследователи, из-за непонимания русскими переводчиками значения иностранных названий чудовищ, а также из-за ошибок переписчиков в русских текстах появляются новые дивы, имеющие свои характерные особенности внешности и поведения[4].

Таким образом, в древнерусской литературе формируется "чудовищный мир". Подробный анализ текстов позволяет классифицировать представителей этого мира по их внешнему виду. Фантастические существа, попавшие в русские тексты, оказываются составленными из комбинаций членов и органов, присущих людям и хорошо известным животным. Про некоторые чудища говорится, что их тело состоит как из человеческих, так и звериных "фрагментов". Про других, что их туловища составляются из частей различных животных. Кроме существ, являющихся причудливой комбинацией частей тела, в текстах обнаруживаются чудовища, имеющие избыток или недостаток органов или членов. Одна группа чудищ выделяется по их размеру, другая — по половому признаку. Различаются дивы и особенностями поведения. Следовательно, древнерусских "щуд" отличают внешность и повадки — они невиданные существа.

В текстах Петровской эпохи наряду с традиционным находим новое представление о чудищах. В это время появляются произведения, связанные с известными древнерусской литературе темами. Например, вышедшая в 1709 г., а затем многократно переиздававшаяся "Книга Квинта Курция о делах содеянных Александра Великого царя македонского" "сменила древнерусскую Александрию"[5]. В этом переводе, удовлетворяющем читательский интерес к теме походов Александра Македонского, откровенно фантастические существа отсутствуют, его главная задача — ознакомить читателя с реальными событиями. Поэтому некоторые фантастические способности животных находят здесь вполне рациональное объяснение. Например, в "Александриях" описываются некие птицы, обращающиеся к Александру на человеческом языке (даже в XVII в. в статейном списке посольства в Персию А.Романчуков обращает внимание на птиц, говорящих по-человечески[6]). В переводе Квинта

Курция указано, что в Индии встречаются "птицы ко гласу человеческому *подражательны*".

В середине XVIII в. появился новый перевод сочинения Квинта Курция, имеющий принципиальные отличия от варианта 1709 г. Этот перевод представляет собой научное издание, основной текст которого сопровождается многочисленными комментариями. Переводчик (С.Крашенинников) указывает на ошибки автора, подразделяя их, однако, на неточности и откровенные баснословия. В комментарии обнаруживаем доказательства возможности существования тех или иных существ или народов. Так, в книгах повествуется об амазонках. Легендарность подобного племени и его появление в вызывающем доверие тексте Квинта Курция вынудили комментатора специально остановиться на этом вопросе. С одной стороны — "...хотя большее их [амазонок — М.Л.] число разное, многое противное друг другу, а все вообще баснословное писали: однако ж едва поверить можно, чтоб в том числе ничего правды не было, на чем толикое множество басней утверждается", с другой — "Птоломей бывший при Александре сей басне смеялся"[7].

Вместе с тем более научный текст оказывается более фантастическим, подчас тяготеющим к "баснословной" традиции. Так, в переводе 1709 г. отмечено: "В той же стране и носоросцы питаются, но не плодятся в том государстве". Аналогичное место в переводе Крашенинникова ("Есть же у них и ринокеры, токмо не там родятся") сопровождается объяснением: "...ринокера по Русски можно назвать ноздрерогом, потому что у него из ноздрей торчит долгой и твердой рог... Сказывают, что он непрестанно со слоном бьется"[8]. Ср. в "Книге глаголемой Козмы Индикоплова": "Се животно наречется ноздророг еже имети ему рога на губе... страшен де жесток суд паче и слона дикаго противяся"[9].

В дальнейшем эта особенность носорога продолжает отмечаться, но уже ставится под сомнение. Например, рассказывая об экспозиции кунсткамеры, О.Беляев отмечает: "...сказывают, что сей зверь (носорог — М.Л.) от природы терпеть не может слона и что всегда с ним дерется; но сие должно почитать за вымысел"[10]. Таким образом, в текстах XVIII в. указывается, подтверждается или опровергается это свойство дива. Последний пример замечателен тем, что в нем говорится не о невиданном существе, известном только из древних памятников, а об экспонате кунсткамеры. Само появление музея чудищ становится характерной черной русской культуры XVIII в. (об этом ниже).

Итак, в XVIII в. авторов занимает вопрос о возможности существования фантастических существ или истинности их свойств, происходит своеобразная ревизия "чудовищного мира". Вместе с тем, говоря о своих сомнениях, полемизируя с прошедшей эпохой, автор XVIII в. отталкивается от нее.

* * *

Появление в XVIII в. достаточно большого числа текстов, содержащих рассказы о чудовищах, указывает на повышенный интерес к такой теме. При этом авторов занимает не только проблема реальности дивов, их внешность и свойства, но и их происхождение. Останавливаясь на этом вопросе, писатели Петровского времени следуют за предшественниками, но подчас выходят за рамки традиции.

Однако поднимаемый в древнерусской литературе и литературе XVIII в. вопрос о происхождении чудищ касается только дивов-людей. Дело в том, что описание людей чудовищного вида не согласуется с библейским рассказом о появлении человека и, таким образом, автор оказывается *вынужден* объяснить их появление.

Поэтому в текстах данной тематики указывается на принадлежность описываемых дивов к разряду людей или зверей. Правда, иногда эта дифференциация не требуется. В таких памятниках, как "Шестодневы", "Физиолог", "Книга глаголемая Козмы Индикоплова", "Палеи" речь идет лишь о животных с причудливой внешностью и странным характером. Однако в других текстах это разделение обязательно и может осуществляться по-разному. Так, в хронографических "Александриях" принадлежность дива к числу людей или зверей является непременным элементом описания существа. При этом внешне похожие дивы-люди и дивы-звери могут быть представлены в одной главе, перечисляться в той последовательности, в какой их встречал Александр. В некоторых древнерусских памятниках странные животные и чудовищные люди разводятся по отдельным главам. Так, в "Сказании об Индийском царстве" рассказ об индийских животных следует сразу за описанием чудных людей. В памятнике XVI в. — "Луцидариусе" — повествования о людях и зверях помещаются в отдельные главы.

В более позднее время можно выделить те же группы памятников. Например, в переведенном в XVIII в. научно-баснословном "Физиологе" Дамаскина Студита рассказывается только о животных, а в "Книге глаголемой естествословной" — и о животных, и о звероподобных людях.

Вместе с тем в ряде текстов XVII–XVIII вв. ставится вопрос о принадлежности дивов-людей к числу людей. По мнению авторов, обращавшихся к этой проблеме, установить принадлежность существа к числу людей или зверей только по внешним признакам оказывается невозможно. В "Предивной науке Раймонда Люллия" утверждается: "Ведати же подобает, иже не всякое существо образ человека плотны имея человек есть... Не по плоти убо изображению истинным человеком причастителному, но разуму проведанию человек истинны познавается"[11]. Этот традиционный критерий отличия

людей от зверей в данном случае позволяет автору развести людей и человекообразных чудищ[12]. Указанный тезис подтверждается и письменными источниками, и популярными лубочными картинками. Так, несмотря на внешнее сходство с людьми, "неразумные" сатиры, сирины и райские птицы к их числу не относятся. Зато "разумные" "дивища" рассматриваются как люди: "В Полше недавно у короля Иоанна III был мишика человек в лесу пойманы на руках и ногах ползающии и не глаголючи ничего но токмо ревущи яко медведь косматой весь на древо восходящ о котором вси разумели иже от грудей еще материних взят бысть и вскормлен от медведицы, а понеже *знаки являлись в нем разума и души человеческой*, крещен бысть, яко и проказы крещены бывают по рассуждению церковному"[13]. На хорошо известных лубочных картинках изображены "чудо морское", "чудо лесное", "сатир, пойманный в Испании в 1760 г.". Про "чудо лесное" говорится, что, несмотря на его внешность и удивление окружающих, "повеле его гишпанский король окрестить и привесть в католическую веру"[14].

Таким образом, человекообразные дивы могут принадлежать или не принадлежать к числу людей в зависимости от того, обнаружены ли у них следы разума. Однако само сходство чудища с человеком представляло для русского книжника особую проблему. Перед автором возникает вопрос, почему существа, не относящиеся к числу людей, имеют с ними внешнее сходство. В "Предивной науке Раймонда Люллия" А.Белобоцкий отказывается объяснить человекообразность некоторых дивов. В других текстах указывается, что отличия таких чудищ от людей объясняются "порчей" человека: дивы-люди, в отличие от дивов-зверей, это люди с испорченной внешностью и помутненным разумом.

* * *

Действительно, в текстах, посвященных происхождению дивов, их род возводится к "нормальным" людям. В краткой редакции "Луцидариуса" "ученик рече: нам поведает святое писание, яко все человеческое племя от Адама и Еввы изыде, како же оне разноличествуют? Учитель рече: Адам был премудр зело и вся веда и егда он из рая изыде и роди сыны и дщери и заповеда дщерем своим да не снедают корения сего в рожении своем, от него рожения применяются, они же слышавше дивищася и тайно снедаху корения, яже им отец заповеда"[15]. Таким образом, от непослушных дочерей начали рождаться различные чудовища.

В обширной редакции "Луцидариуса" эта версия отсутствует, хотя сам вопрос остается. Здесь ставится под сомнение единое происхождение людей и человекообразных чудовищ: "...и аще едина с нами естества не мню, понеже дивно и ужаса исполнено видети есть; понеже в них противо нашему целомудрию отнюдь ничтоже видится,

и буде по истине нашего прирождения, то како в толики различные злообразные виды и в породу откуду отлучися им тако быти, понеже созда Бог человека перваго Адама и от того подобие его в роды произыдоша, о сих же не ветхая Бытия Книга что нам возвести, и инии святи божественные книги"[16]. Не объяснив происхождение чудовищ, автор обширной редакции сходится с процитированным вариантом в том, что эти дивы не столько странны, сколько страшны и свирепы. В краткой редакции говорится о мудрости Творца, изолировавшего чудищ: "Ученик вопроси: како случися сие различни люди на земли и еще друг другу зла не чинят. Учитель рече: Сие Бог сотворил, разделил их водами и горами да ж вкупе не снидутся"[17].

В других текстах, рассказывающих о подобных чудищах, также находим объяснения их происхождения. В "Русском Хронографе" II редакции 1617 г. читаем: "...все те люди на вселенную пошли от единаго человека рекше Адама и за умножение грехов тако ся учиниша, можем разумети от жены Лотовы и от прочих, их же множество и окаменеша"[18].

Таким образом, в случаях, когда автор объясняет причины перерождения людей, он обязательно указывает на некие преступления, за которые виновные несут наказание. Так, представленная в "Русском Хронографе" II редакции 1617 г. причина появления чудовищ — вавилонское столпотворение: "...по столпотворении убо и по размешении язык начаша быти мнози человецы на земли, и не точию же размесишася гласы и языки, но и образы их изменишася, и нравы, и обычая их"[19]. Это же объяснение используется в "Келейном летописце" Димитрия Ростовского[20].

* * *

Вместе с тем в "Келейном летописце" обнаруживается одна специфическая деталь, отличающая это произведение от текстов сходной тематики.

Рассуждая о происхождении чудовищ, Димитрий вначале говорит, что после столпотворения была смешана внешность строителей, а потом — что дивами оказались лишь потомки потерявших разум столпосоздателей. Обе эти версии подтверждаются примерами значительно более позднего времени: "...и что дивно, егда в последняя времена бысть подобно тем, Навуходоносору в вола, Тиризату же в вепря претворшуся, егда найде на ня казнь Божия; но и в рождаемых младенцах случается иногда дивам некиим бывати, яже аще бы были воспитаны и возросли, подобны бы себе чада родити"[21].

Таким образом, рассматривается возможность проникновения чудищ в человеческий мир. У Димитрия, с одной стороны, Навуходоносор превращается в вола (то есть повторяются события, происходившие после разрушения Вавилонской башни), с другой — чудища

рождаются у современных людей. Появление дивов в человеческом мире отмечалась еще в "Предивной науке Раймонда Люллия". Отказываясь объяснять причины происхождения удивительных существ, Белобоций отмечает, что чудища могут рождаться у обыкновенных людей[22]. Такие единичные чуда называются автором "проказами" и отличаются от дивных созданий, представляющих целые народы.

В свою очередь Димитрий Ростовский отождествляет фантастические народы с монстрами, последние служат доказательством существования первых. В своем "Келейном летописце" Димитрий отмечает: "Разумети убо есть, яко в столпотворении смятенным бывшим людем и многим от гнева Божия погубившим ум и лишившимся того благословения еже родити обычный человеческий плод, произыдоша от чадородия их таковыи безобразныи выродки..."[23].

Вместе с тем проблема существования дивов ставилась в "О граде Божием" Августина Блаженного, на которого ссылается Димитрий: "И мнози в поднебесней таковыи обретаются дива, иже человеческое подобие имуть, их же всех от естества человеческого, от праотца Ноя якоже и нас произыти скажет западный учитель Августин"[24]. Вне всякого сомнения, сопоставляя патологических человеческих существ и удивительных людей, Димитрий также учитывает позицию Августина, для которого монстры и чудовищные народы являются отклонением от нормы, и при этом реальность уродов может подтверждать возможность существования таких племен. Правда, Августин указывает на отличие *единичных* монстров от *дивных народов*, в то время как Димитрий говорит о возможности превращения отдельных уродов в народ.

Таким образом, обнаруженное в "Келейном летописце" сопоставление литературных чудищ с периодически появляющимися в мире людей монстрами представляется достаточно традиционным. Однако для древнерусской литературы их сближение было невозможно. Несмотря на внешнюю схожесть монстров и дивов, в древнерусских текстах они разводятся очень четко. Так, в хронографических "Александриях" повествуется о том, как "от простых бо жен роди некаа дитя, горняя бо тела его до боку все человеческо по раду, а яже от стегну и ини зверинни образом"[25]. Внешне этот урод похож и на тигриса (полупса-получеловека), и на мантикора (полульва-получеловека). Однако он имеет ряд существенных отличий от дивов: во-первых, чудовищное "детище" родилось у обыкновенной женщины и является отклонением от человеческой нормы, в то время как дивы представляют собой целые народы и рождают себе подобных; во-вторых, значимой деталью, выделяющей монстра из числа удивительных народов, оказывается его нежизнеспособность; в-третьих, несмотря на то, что Александр "подивися" внешности страшилища, монстр интересует его только как знамение (для гада-

ния оказывается значимой не только внешность, но и безжизненность существа).

Тот же набор отличительных признаков характеризует урода, описанного в "Повести временных лет" под 1065 г. Этот мертвый человеческий "детищ" также представлен как пугающее предзнаменование[26]. Однако в указанном фрагменте "Повести временных лет" обнаруживаем еще один признак монстров, только намеченный в "Александрии",— их внешность вызывает у увидевших (или прочитавших) омерзение: "...бяшеть бо сиць: на лице ему срамныи удове, иного нельзя казати срама ради"[27]. Об этом же говорит одинаковая концовка обоих рассказов: найденные уроды уничтожаются (в "Александрии" "детищ" сжигается, в "Повести временных лет" — "ввергается" в воду).

Следовательно, в продолжающем древнерусскую литературную традицию "Келейном летописце" обнаруживаются существенные отличия от текстов, повествующих об удивительных народах[28]. Вместе с тем обращение к Августину, отождествлявшему чудовищных людей с монстрами, происходит именно в Петровскую эпоху. Можно предположить, что ориентация на Августина сближает "Келейный летописец" с естественнонаучными сочинениями начала XVIII в.

Действительно, предмет научных изысканий Димитрия Ростовского вполне созвучен эпохе. Известно, что интерес к подобным диковинкам проявлял сам Петр I. В 1704 г. выходит указ, под страхом казни обязывающий повивальных бабок отдавать новорожденных уродов священникам. Аналогичное распоряжение появилось в 1718 гг. В начале XVIII столетия все отклоняющееся от нормы вызывало любопытство. В указе 13 февраля 1718 г. приказывалось доставлять "каменья необыкновенные, кости человеческие или скотские, рыбьи или птичьи, не такие, какие у нас ныне есть или и такие, да зело велики или малы перед обыкновенными"[29].

Таким образом создается кунсткамера, значительную часть экспозиции которой составляют монстры: одноглазые, безногие, двухголовые младенцы и т.д.[30]. Там же отмечается, что их "таят невежды, чая, что такие уроды родятся от действа дьявольского, чему быть невозможно, ибо един творец всея твари Бог, а не дьявол, которому ни над каким созданием власти нет; но от повреждения внутренняго, также от страха и мнения матерняго во время бремени, как тому есть многие примеры: чего испугается мать, такие знаки на дитяти бывают"[31].

Предложенное Петром естественнонаучное объяснение появления монстров разнится с версией, изложенной в "Келейном летописце". В отличие от позиции, занятой Петром, точка зрения Димитрия в своей основе оказывается связанной с традицией: если Димитрий рассуждает о перерождении людей, Петра интересуют только

монстры вне древнерусского литературного контекста. Вместе с тем взгляды Петра I и Димитрия Ростовского во многом оказываются схожими. Оба они противопоставляют научный подход к проблеме монстров "невежеству". Подобно Петру, Димитрий не воспринимает монстров как инфернальных существ (в цитированном выше фрагменте "Александрии", рассказывающем о рождении монстра, приводятся слова Александра: "Велику некую речь имать *бесовско* прозрение"). Следовательно, отсутствующее в других текстах аналогичной тематики указание Димитрия на идентичность дивов и монстров оказывается весьма значимым: "Келейный летописец" продолжает древнерусскую традицию и при этом оказывается произведением Петровского времени, в котором проявились специфические черты эпохи.

Вместе с тем указы Петра и "Келейный летописец" Димитрия сближаются не только за счет интереса к самой проблеме происхождения монстров. Если внешнее сходство представленных в кунсткамере уродов с дивами может оказаться случайным, то сама причина собирания монстров роднит древнерусских дивов и "куриозных" чудищ. Действительно, помещенные в кунсткамере монстры должны вызывать у публики не омерзение (подобно описанным в древнерусских текстах уродам), а *любопытство*. С интересом древнерусского читателя к внешности диковинок связаны многочисленные графические изображения дивов на страницах книг. Так иллюстрированы "Книга глаголемая Козмы Индикоплова", "Физиолог" Дамаскина Студита. Множество дивов изображено на лубочных картинках. В "Предивной науке Раймонда Люллия" отмечено: "...плоти человеческой не привожу, яко не токмо на писме печатном, но и в лицах изображенных человеком множество у Козмографов, а наипаче у славнаго Афонасия Акирхера насмотритеся можеши"[32]. Аналогичную функцию выполняют находящиеся в кунсткамере заспиртованные монстры.

Явлением того же плана оказывается рассказ о выставлении дива на всеобщее обозрение. Так, в "Келейном летописце" Димитрия Ростовского рассказ о дивах дополняется различными житийными повествованиями. Например, автор приводит главу из "Жития Павла Фивейского" о встрече Антония Великого с кентавром и сатиром. Доказывая существование встреченных святым чудовищ примерами, Димитрий вводит наполненную мельчайшими подробностями историю о поимке в отдаленных землях настоящего чудища. Автор пишет. "О том звере да никтоже мнит быти неверно, зане и при царе Константии таков подобия человеча зверь, нарицаемый сатир, жив во Александрию приведен бысть, в великое всему народу удивление: егда же издше, тело его да не абие согниет, солию осолиша и во Антиохию к царю, да от него ведано будет, послаша"[33]. Димит-

рий указывает на *хранение* тела чудища с целью демонстрации любопытным. Создатель кунсткамеры преследовал те же цели.

Таким образом, помещенные в кунсткамере монстры оказываются "аналогичными" древнерусским дивам; к ним предъявляются одинаковые требования: чудища должны вызывать интерес и быть "наглядными". Открытым остается вопрос, насколько в создании экспозиции "музея чудовищ" проявилась сознательная ориентация на традицию. Если, как было отмечено выше, описание помещенного в кунсткамере носорога напрямую связано с древнерусскими текстами, то относительно дивов-людей известно только, что в библиотеке Петра имелись и "Александрия", и "Книга глаголемая Козмы Индикоплова", и "Луцидариус"[34].

Итак, в рамках одного текста, посвященного фантастическим чудовищам, могут совмещаться новый, научный подход к проблеме и ее традиционное средневековое освещение. В определенном смысле кунсткамера с ее монстрами и экзотическими животными, так же как и новые произведения старой тематики, становятся продолжением одной из самых популярных тем древнерусской литературы. И наоборот, в начале XVIII в. старое представление о чудовищах подвергается существенным изменениям.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Адрианова-Перетц В.П. О связи между древним и новыми периодами в истории славянских литератур // ТОДРЛ. М.; Л., 1963. Т. XIX; Робинсон А.Н. О преобразовании традиционных жанров как фактора восточноевропейского литературного процесса в переходный период // Известия АН. М., 1969. Т. XXVIII. Вып. 5; Лихачев Д.С. Русская культура нового времени и Древняя Русь // ТОДРЛ. Л., 1971. Т. XXVI; Демин А.С. Русская литература второй половины XVII – начала XVIII века // Новые художественные представления о мире, природе, человеке. М., 1977; Моисеева Г.Н. Древнерусская литература в художественном сознании и исторической мысли России XVIII века. Л., 1980.

[2] История русской переводной художественной литературы: Древняя Русь. XVIII век. СПб., 1995. Т. I. Проза. С. 66.

[3] Истрин В.М. Сказание об Индейском царстве. М., 1893. С. 33; Веселовский А.Н. Из истории романа и повести. СПб., 1886. Вып. 1. С. 328.

[4] Истрин В.М. Указ. соч. С. 35; Сперанский М.Н. Сказание об Индийском царстве // Известия РЯС. 1930. Т. 3. Кн. 2. С. 203.

[5] Николаев С.И. Литературная культура Петровской эпохи. СПб., 1996. С. 33.

[6] Статейный список посольства в Персию А.С.Романчукова // Русско-индийские отношения в XVII в. Сборник документов. М., 1958. С. 33–34.

[7] Квинта Курция история о Александре Великом царе Македонском. СПб., 1768. Т. 2. С. 48, 51, 196. Амазонки упоминаются в "Повести временных лет", встречаются в "Скифской истории" А.Лызлова, а также в историографических сочинениях, появившихся в России в XVIII в., например,

в русском переводе книги Mauro Orbini "Il regno de gli slavi" ("Книга историография початия имени". СПб., 1722).

[8] Там же. С. 306–307.

[9] Книга глаголемая Козмы Индикоплова СПб., 1886. С. 227.

[10] Беляев О. Кабинет Петра Великого. СПб., 1800. С. 135.

[11] ОР РГБ. Ф. 178. М., № 4499. Л. 270–270 об.

[12] По этому же признаку разделяются люди и человекообразные звери в "Александрии" — Водолазкин Е.Г. О "людех дивиих" древнерусских хронографов // Русская литература. 1998. № 3. С. 142.

[13] ОР РГБ. Ф. 178. М., № 4499. Л. 270.

[14] Русский лубок XVII–XIX вв. М.; Л., 1962.

[15] Летописи русской литературы и древностей. М., 1859. Т. 1. Кн. 1. С. 49.

[16] Порфирьев И.Я. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях. СПб., 1890. С. 432.

[17] Летописи русской литературы... С. 48–49.

[18] Попов А.Н. Обор хронографов русской редакции М., 1866. С. 99.

[19] Летописец, списанный святым Димитрием в Украйне с готового 2-й редакции до 1617 года / Изд. Амфилохия, епископа Угличского. М., 1892. С. 35.

[20] В произведениях св. Димитрия эта проблема ставится постоянно. Рассказ о чудных существах заимствуется русскими редакторами из "Хроники" Мартина Бельского. Раздел ("О родстве людей дивных") попадает в "Русский Хронограф" II редакции 1617 г. (глава "О размещении язык"). В "Келейном летописце" Димитрий обращается к этому же фрагменту, правда, при этом изменяет состав списка чудовищ.

[21] Сочинения св. Димитрия. М., 1849. Ч. 4. С. 8.

[22] ОР РГБ. Ф. 178. М.; № 4499. Л. 270.

[23] Сочинения св. Димитрия... С. 8. В "Келейном летописце" Димитрий указывает, что подобные процессы сопровождают всю человеческую историю. Еще до вавилонского столпотворения чудовищным потомством были наказаны дети сифа: Бог "...показа на них прогневание Своего знамение: ибо не благословил ложа их беззаконнаго, не подав им родити обычнаго плода человеческаго, но необычному произыти от них роду попустил есть, на явление гнева Своего. Раждаемии бо от них чада быша яко страшилища..." (там же. С. 164).

[24] Там же. С. 8.

[25] Истрин В.М. Александрия русских хронографов: исследование и текст. М., 1893. Приложение. С. 100.

[26] На это свойство монстров обратил внимание Е.Г.Водолазкин, правда, по мнению исследователи, "функция дурного предзнаменования" принадлежит фантастическим "единичным" чудищам, которых он отождествляет с монстрами. Водолазкин Е.Г. Указ. соч. С. 143. Вместе с тем эти существа различаются и в проанализированном исследователем рассказе (попавшем из "Хроники" Георгия Амартола в "Хронику по великому изложению") о появившихся во время правления императора Маврикия уродов и дивов: если описанные монстры рассматриваются как знамения, то сирены — как удивительные существа, вызывающие только любопытство ("...и си людие, видяще дивляхуся, такоже паки в реку внидоста" — Творогов О.В. Материалы к истории русских хронографов. 3.Троицкий хронограф // ТОДРЛ. Л., 1989. Т. XLII. С. 334).

[27] ПЛДР. XI — начало XII в. М., 1978. С. 178.

[28] Необходимо отметить, что монстры и дивы отождествлялись задолго до Августина. Например, в сочинении Флегонта из Тралл (II в.) "Об удивительном" // Вестник древней истории. 1987. № 3–4. С. 243.

[29] Пекарский П.П. Наука и литература в России при Петре Великом. СПб., 1862. Т. I. С. 54.

[30] О традиционном восприятии монстров кунсткамеры в начале XVIII в. см.: Панченко А.М. Русская культура в канун Петровских реформ // Из истории культуры. Т. III. (XVII — начало XVIII в.) М., 1996. С. 232.

[31] Пекарский П.П. Указ. соч. С. 54.

[32] ОР РГБ. Ф. 178. М., № 4499. Л. 269 об.

[33] Сочинения св. Димитрия... С. 6.

[34] Боброва Е.И. Библиотека Петра I. Указатель-справочник. Л., 1978.

Е.М.Юхименко

СТАРООБРЯДЧЕСКАЯ АГИОГРАФИЯ КОНЦА XVIII в.

Раннее старообрядчество оставило нам три сочинения агиографического жанра: автобиографические "Жития" протопопа Аввакума и инока Епифания и "Житие боярыни Морозовой", написанное ее родным братом Федором Соковниным[1]. Эти памятники принадлежат к числу выдающихся произведений древнерусской литературы. Особенности авторского замысла, индивидуальность творческой манеры (прежде всего протопопа Аввакума), тесная связь с современностью привели к творческой переработке агиографического канона. В XVIII в. старообрядческая среда породила такое уникальное литературное явление, как выговская школа. Именно здесь были продолжены традиции древнерусской агиографии, причем писатели сознательно ставили перед собой задачу создания произведений, отвечающих всем требованиям канона[2]. По этой причине они нашли нужным переработать жития Епифания, боярыни Морозовой, Варлаамия Керетского и даже написанное в начале XVIII в. старообрядцем Пахомием "Житие Корнилия Выговского". На Выгу были созданы жития подвижников Кирилла Сунского (вместе с выговским "Житием" Епифания составившее единый цикл), Геннадия Боровского, Ивана Внифантьева, а также мучеников за старую веру, пострадавших в различных регионах России; мартирии составили обширный сборник под названием "Виноград Российский". Названные памятники по большей части введены в научный оборот[3]. Литературная школа Выга просуществовала почти полтора столетия; писатели второй половины XVIII — начала XIX в. продолжили традиции предшествующего периода. Количество написанных в это время житий было невелико, но им принадлежит особая роль не только в выговской словесности, но и в духовной жизни поморского общежительства: героями поздних житий стали первые киновиархи пустыни Андрей и Семен Денисовы и Иван Филиппов, агиографические памятники явились отражением исторической памяти общежителей и литературной формой почитания наставников.

"Жития" Андрея и Семена Денисовых не относятся к числу редких памятников выговской литературы: их списки (особенно это касается "Жития" Андрея Денисова) довольно часто встречаются в собраниях старообрядческой рукописной книжности. К этим сочине-

ниям не раз обращались исследователи. В.Г.Дружинин, давая характеристику выговской словесности, впервые высказал суждение, что "Житие" Андрея Денисова и, предположительно, Семена Денисова принадлежат перу Андрея Борисова[4]. В "Писаниях русских старообрядцев" Дружинин включил "Житие" Андрея Денисова в перечень сочинений Андрея Борисова (9 списков), "Житие" же Семена Денисова поместил без указания авторства[5]. В последнее время оба жития привлекались Н.С.Гурьяновой для иллюстрации принципов выговского исторического повествования[6]. Основные идеи "Жития" Андрея Денисова в контексте всего творчества Андрея Борисова были проанилизированы Р.Крамми[7].

Поздняя выговская литература почти не исследована, что относится и к двум крупнейшим памятникам этого периода — "Житиям" Андрея и Семена Денисовых: не до конца решена проблема авторства, время написания определяется весьма приблизительно, не выявлены источники этих сочинений и, следовательно, новые, дополнительные сведения, появившиеся в них. Решение этих вопросов представляется нам первоочередным.

То, что Андрей Борисов является автором "Жития" Андрея Денисова, не вызывает сомнения. Сохранилось адресованное ему письмо Василия Данилова Шапошникова, написанное 23 января 1769 г. из Боровского скита и сопровождающее посылку нескольких "статей" об Андрее Денисове, составленных отправителем по просьбе Андрея Борисова. Письмо заканчивается пожеланием: "Вашей же отеческой благости да подаст (Господь Бог. — *Е.Ю.*) о житии премудраго отца доволную и правотою глагол сияющую повесть достигнути..." (Барс — 680, л. 4). Прямое указание на Андрея Борисова как на составителя "Жития" тезоименитого ему первого выговского наставника содержит также "Житие" Семена Денисова, в котором краткий рассказ о преставлении Андрея сопровождается следующей отсылкой: "Изволяяй пространнее ведати да чтет Историю Иоанна Филиповича, вразнь написанную, и особосочиненную тезоименичеством оному почтенному" (Барс — 64, л. 40).

Несмотря на то, что письмо Василия Данилова относится к 1769 г. (в Барс — 680 оно сохранилось в копии конца XVIII в.), есть основания полагать, что "Житие" Андрея Денисова как единое произведение было создано гораздо позже.

С 1777 по 1790 год было написано, как удалось установить, пять слов, посвященных Андрею Денисову. Обращает на себя внимание, что в четырех из них, относящихся к 1777–1787 гг., нет никаких упоминаний или намеков на существование агиографического памятника, хотя в одном произведении, казалось бы, для этого имелся непосредственный повод. В слове 1780 г. (на текст: "Камо отиде брат твой, добрая в женах...") упоминается о чуде, происшедшем с Андреем Денисовым, когда он услышал обращенный к нему глас от

образа Богоматери. На полях указаны источники этого сообщения: "В слове надгробном Симеона Денис[ьевича] и в Истории бол[шой] Иоанна Филипова" (РНБ. Q.I.1083. Л. 63 об.). Назвав оба (а не один) из имевшихся к тому времени источника, в которые только и вошел упомянутый эпизод, автор слова не упомянул "Житие", также включавшее данный эпизод (Барс — 156, л. 76 об. — 78 об.). Еще более определенное свидетельство того, что до 1787 г. "Житие" еще не было закончено, находим в "Слове на память блаженнаго отца и учителя нашего Андреа Дионисиевича", написанном на 57-ю годовщину его смерти (РНБ. Q.I.1083. Л. 60 об.). Неизвестный автор этого слова, сетуя на то, что он, "слабый и безсловесный", недостоин столь высокой темы, как воспоминание о первооснователе Выга, говорит: "Но что аз привнесу к слышанию честнейшим вашим ушесем, все ли от вас внесенныя в мои ушеса благия о приснопамятнем отце похвалы и любомудрыя повести? — Никакоже. Постигнет мя целое лето, оное деюща, и невместима есть на оныя вси похвалы от малая сия хартия, но разве толико их сочетать, елико здесь имеется слов, кое все соделовати имать не едину книгу. Сие же все множество может по благословению Божию по многим временам от многих любящих боголюбиваго учителя и учение его многим учащимся и явитися" (РНБ. Q.I.1083. Л. 58 — 58 об.). Из приведенного отрывка совершенно очевидно, что в 1787 г. такой "книги" (а "Житие" Андрея Денисова, довольно большое по объему, в рукописной традиции существовало в виде отдельного кодекса) не было. Но все-таки, как можно полагать, она была уже близка к завершению.

В "Писания русских старообрядцев" Дружинина вошло (без указания на автора и время создания) "Слово на память премудраго отца нашего киновиарха Андрея Дионисьевича"[8]. Историю создания этого слова проясняет черновой его список (Дружининым он указан как рядовой), содержащий авторскую правку Андрея Борисова (РНБ. Q.I.1083. Л. 41–56; на л. 9–25 помещена копия окончательного варианта текста)[9]. Характер этой правки со всей очевидностью указывает на время написания слова — "в настоящее сие пребедственное наше пожарное время" (РНБ. Q.I.1083. Л. 50, вставка сделана рукою Андрея Борисова), т.е. после страшных пожаров, случившихся в обоих общежительствах в июне — июле 1787 г. (ВЛ, с. 801). Скорее всего, Андрей Борисов начал работать над словом еще до пожаров (основной текст не содержит никаких намеков на актуальность "пожарной" темы), окончательная правка вносилась либо летом 1787 г. (ко дню памяти старшего Денисова 19 августа), либо несколько позже, но вряд ли позднее 1788 г.[10].

Рассматриваемое слово важно для нас по целому ряду причин. В отличие от других слов на память Андрея Денисова, написанных в конце 70-х–80-е гг. XVIII в., слово Андрея Борисова содержит

значительное количество биографического материала, которым автор владеет совершенно свободно. При этом объем вошедших в слово биографических сведений совершенно определенно соотносится с "Житием" Андрея Денисова: все упоминаемые в слове конкретные факты изложены и в "Житии" (случай с Андреем Денисовым на плоту, чудесный голос от образа Богородицы, нападение на выговского киновиарха в Каргополе, переписка его с государыней Прасковьей Федоровной и Феофаном Прокоповичем). Более того, повествование о происшествии на плоту совпадает в обоих памятниках дословно. Источником этого рассказа послужило слово Семена Денисова на 40-й день по смерти Андрея Денисова, в котором данный случай приведен в подтверждение храбрости и мужества выговского киновиарха: "Послушествует ми дивне дивное оно ежжение на озере в сосуде утлем, да не реку полом. Плот бо бяше подлежащее, на нем же отец с прочими по оному озеру четыри поприща пловяху, и, понеже посреде быша, ветр подвижеся, волны плот покрываху, стоящии на плоте в воде по глезну стояще, вси ужасни, вси, трепетом объяти, дрожаху, смерть пред очима имуще. Но что великодушная она душа и премужественое отца сердце толико веледушием, толико храбростию препоясася, елико и прочия от малодушия избавль, в мужество приведе. Словесы веледушия и благодатныя сладости преисполнени и яко в корабли велицем пловуще, а не на плоте, яко в раи нищи стояще, радостию о Христе и о своем отце содержими бяху, дондеже в пристанище доплыша" (Ег — 682, л. 27 об.).

Андрей Борисов, опираясь на слово Семена Денисова, этот эпизод рассказал, тем не менее, по-своему. Подробности, подчеркивающие ужас, объявший всех находившихся на плоту, заменены другими: описанием мужества Андрея Денисова и изложением его поучения, оказавшего решающее влияние на поведение его спутников, а также указанием на реальную причину спасения — сильным ветром плот был отнесен к берегу. Эта версия рассказа вошла как в "Слово на память... Андрея Дионисьевича", так и в его "Житие":

"Житие" Андрея Денисова	**"Слово на память Андрея Дионисьевича"**
Еда се не мужество, когда для нужд братских со многим народом чрез езеро на плоту пловяше и среди онаго превеликая буря воздвижеся, конец же еще вящшее трех верст бяше, а уже вода покры много и все подлежащее древо, ветром же среваше стоящих во глубину езера, да еще и сами от малодушия вси про-	Еда се не мужество, когда для нужд братских со многим народом чрез озеро на плоту пловяше и среди онаго превеликая буря воздвижеся, конец же еще вящшее трех верст бяше, а уже вода покры много и все подлежащее древо, ветром же среваше стоящих во глубину озера, да еще и сами от малодушия вси прочии зелно восколебашася и хотяху

чии зелно восколебашася и хотяху плот сим опровергнути, ибо случай учинися престрашный, являющий всем смерть. Но мужественный Андрей, премужественно колебание глаголом уст своих в них останови и повеле друг о друга твердо держатися и молитву творити. Сам же, аки на кафедре, глубоко на посту в воде стояше в великом воздушном оном обуревании и прочиих мужеству и терпению учаше и на Богу всю надежду имети завещаваше. Людие же чювства свои обратиша вси на его вид и поучение. И тако позабыша все страхование обстоящее, словесы веледушия и благодатныя сладости быша преисполнени и, яко в корабли велицем пловуще, а не на плоте, яко в раи пищи стояще, радостию о Христе и о своем отце содержими бяху, ветром сильно пореваеми ко брегу, спасошася от потопления и в пристанище доплыша (Барс — 156, л. 106–106 об.).

плот сим опровергнути, ибо случай учинися престрашный, являющий всем смерть. Но мужественный Андрей, премужественно колебание глаголом уст своих в них останови и повеле друг о друга твердо держатися и молитву творити. Сам же, аки на кафедре, глубоко на мосту в воде стояше в великом воздушном оном обуревании и прочих мужеству и терпению учаше и на Богу всю надежду имети завещаваше. Людие же чювства свои обратиша вси на его вид и поучение и тако позабыша все страхование обстоящее, дондеже ветр сильно уже почти истопающих принесе их ко брегу, и спасошася от потопления (РНБ. Q.I.1083. Л. 48–48 об.).

Фрагменты двух сочинений совпадают почти дословно, исключение составляет концовка: в "Житии" сохраняется фраза, заимствованная из источника (слова Семена Денисова), в "Слове на память... Андрея Дионисьевича" она опущена, но только здесь говорится, что к тому моменту, когда выговцев прибило к берегу, судно почти совсем погрузилось в волны. Логично предположить, что оба приведенных отрывка восходят к общему источнику — подготовительным материалам к "Житию". Проявившееся в "Слове на память" свободное владение биографическим материалом об Андрее Денисове, повтор ряда сведений и дословное совпадение целого фрагмента указывают на то, что написание слова Андреем Борисовым совпало с завершением его работы над "Житием" (напомним, что автор другого воспоминательного слова, относящегося к тому же 1787 г., еще не знает о существовании "Жития" Андрея Денисова). Таким образом, создание Андреем Борисовым "Жития", чему предшествовал длительный период подготовительной работы, должно отнести к периоду 1787–1790 гг. (Андрей Борисов умер 19 февраля 1791 г.).

Эту датировку подтверждают и ранние списки "Жития". В сборник, включивший целый ряд рабочих материалов Андрея Борисова, в том числе черновой список "Слова на память... Андрея Дионисьевича", вошли переписанные лексинской писицей несколько отдельных глав "Жития": "О хождении премудраго Андреа Дионисьевича в Москве...", "О видении Матфея Е[пифанови]ча...", "О нашедшем гладе...", фрагмент главы "О видении отеческаго служителя..." (РНБ. Q.I.1083. Л. 34–40 об., 67–69), а также два чуда Андрея Денисова (РНБ. Q.I.1083. Л. 77–82 об.), тексты которых равно могли быть главами "Жития" и главами "Истории Выговской пустыни" (об этом см. ниже). В текст двух первых (из названных) глав внесено три исправления, по-видимому, сотрудницей Андрея Борисова, но не им самим (РНБ. Q.I.1083. Л. 34, 67), главы уже имели порядковые номера: на полях напротив главы "О хождении премудраго Андреа Дионисьевича в Москве..." было помечено "Глава 17" (РНБ. Q.I.1083. Л. 34)[11]. Кодикологические наблюдения показывают, что самые ранние списки "Жития" не могли быть выполнены ранее 1787–1788 гг.[12].

Следы тщательной работы автора с агиографическим текстом нашли отражение в рукописной традиции памятника. Уже на последнем этапе работы (главным образом по тексту 5-й главы, повествующей о начале Выговского общежительства) было сделано несколько уточнений, касавшихся времени прихода в общежительство и дат смерти тех или иных лиц[13], топографических подробностей[14] и других выговских реалий[15], указания на источники цитат из Священного писания. Эти дополнительные сведения были внесены на полях и так сохранились почти во всех списках. Одна вставка, более пространная по объему, была, видимо, сделана на вклейке (в таком виде ее сохранил список Друж — 659, вклейка на л. 30). В рассказе о первой Палеостровской "гари" говорилось об отце Игнатии, что "его же с скончавшимися ревнительными некто добродетелный муж села великаго Шунги веси Пайницкой на небо идуща со крестом виде" (Друж — 659, л. 30). Этот эпизод описан в "Истории Выговской пустыни", и сначала Андрей Борисов не собирался останавливаться на нем подробно, но затем, передумав, дополнил свой текст цитатой из сочинения Ивана Филиппова (Ср.: ИВП, с. 43–44), предварив ее пометой "Пространнее"[16].

Два ранних списка "Жития" открываются виршами: "На премудраго выгопустыннаго общежительнаго киновиарха отца Андреа помически сочинено кир Феодором" и "На премудраго отца настоятеля Симеона стихотворчески сложено" (Друж — 659, л. 5 об.; Барс — 156, л. 3 об.). Авторство их, видимо, также принадлежит Андрею Борисову, в старообрядческом крещении носившему имя Феодор[17].

Нет ничего удивительного, что именно Андрей Борисов обратился к созданию "Жития" Андрея Денисова. Он был не просто соименник первого выговского киновиарха, они носили имена в честь одного и того же святого — великомученика Андрея Стратилата, дни их тезоименитства совпадали. В годы настоятельства Андрея Борисова день 19 августа был как бы тройным торжеством: праздник Андрея Стратилата совпадал с днем памяти Андрея Денисова и днем тезоименитства Андрея Борисова. Жители Чаженгского скита приветствовали своего наставника-именинника: "Здравствуй, великомученику Андрею тезоименитый и нашему всепревозлюбленному киновиархови (т.е. Андрею Денисову.— Е.Ю.) соименный. Сих бо днесь сочетовающе память и, прилично оную совершивше, трегубную дня сего пресветлость приобретаем и торжества нашего преблистающее качество преумножаем" (Барс — 415.3, л. 1 об. — 2). И в последние именины Андрея Борисова, 19 августа 1790 г., инок Иона "с прочими" обращался к виновнику торжества: "Здравствуй, мученику Андрею тезоименитый и древлебывшему киновиархови соименный и в знаменовании мужества преобогащаяся совершенством" (Барс — 388, л. 202 об. — 203). Надо полагать, что такое совпадение имело для выговцев особый смысл и придавало в их глазах всей деятельности Андрея Борисова авторитет преемственности и традиции.

Одним из центральных моментов возрождения духовной жизни Выга при третьем поколении наставников было, без сомнения, почитание Андрея Денисова, первого выговского киновиарха и устроителя общежительства. Не случайно в сознании позднего Выга Андрей Денисов вновь, как и в сочинениях 30-х гг. XVIII в., уподобляется пророку Моисею, выведшему евреев из плена египетского и давшему им Скрижали Завета. Тимофей Андреев в слове на память Андрея Денисова 1780 г. восклицал, обращаясь к слушателям: "Где вторый преизящный Моисей, изведый вас от горкаго мучительства фараоня еретическаго душевредия" (Барс — 616.1, л. 75). В непреходящую заслугу Андрею Денисову ставилось написание "Поморских ответов". Первый выговский киновиарх, пишет автор слова 1777 г., "аки вторый он великий Моисей, аще и не от Синайския горы, но от самого почти неба, из гор великих святых учителей Священнаго писания снесе нам вразумляющая повсегда святому древлецерковному благочестию благочестивыя ответственныя скрижали" (Барс — 675, л. 300). В слове 1780 г. заслуги Андрея Денисова перед всем старообрядчеством связывались также прежде всего с "Поморскими ответами", "ибо, яко вторый Моисей, в последнее сие время или предъявленный во Апокалипсисе тайнозрителем ангел, толь спасительное всем написание остави, яко и поныне никтоже возможе умалити чести доброты того" (РНБ. Q.I.1083. Л. 63 об.). Уподоблял первооснователя Выга Моисею и Андрей Борисов в слове на день

его памяти (РНБ. Q.I.1083. Л. 43). В этом же сочинении нашла отражение и другая идея, бытовавшая в 80-е гг. XVIII в.: Андрей Денисов олицетворяет собой историю и славу всего Выга, духовную высоту внутренней жизни пустыни (РНБ. Q.I.1083. Л. 43 об.). В предисловии к "Житию" Андрея Денисова его автор также пишет: "Толь не можно и блаженной его памяти у любителей оных угаснути, обаче она имеется и пребудет" (Барс — 156, л. 5 об.).

Таким образом, завершая работу над агиографическим сочинением об Андрее Денисове, настоятель отвечал насущной потребности духовной жизни пустыни. Конец 80-х гг. XVIII в. был для Выга крайне тяжелым: за пожарами последовали другие бедствия — наводнение и сильные дожди сгноили заготовленное сено и хлеб, буря потопила выговское промысловое судно, начались всевозможные притеснения со стороны властей. В это трудное время, когда умножилось число клеветников и "лжебратии", для общежителей было чрезвычайно важно вновь обратиться к такому высокому примеру, который являл собой Андрей Денисов, на долю которого также выпало много трудностей (доносы на общежительство, раздоры с федосеевцами, пожар на Лексе 1727 г. и другие). Как истинный пастырь, Андрей Борисов почувствовал необходимость поддержать общежителей и ответил на нее[18]. Дидактическая цель прямо высказана в начальных фразах сочинения: "Вина же есть сицеваго натрижнения, яко преславных мужей воспоминание, паче же добродетелное житие, воспоминающим немалую плодоносит ползу, вкупе же и всякаго благорачительствующаго воздвизает к таковому же добродетелному житию и благопохвальному подвигу" (Барс — 156, л. 4 об.).

"Житие" Андрея Денисова, состоящее из предисловия и 30 глав, написано в полном соответствии с агиографическими канонами. Как и положено для жития подвижника[19], повествование начинается с рассказа о его отечестве и родителях, рождении и воспитании, главная часть посвящена его деяниям и добродетелям, за описанием кончины следует изложение чудес и видений. Это сочинение, подобно "Житию" Семена Денисова[20], можно рассматривать и как реализацию схемы исторического повествования, рекомендуемую учебниками риторики. Однако для характеристики литературного процесса на Выгу и исторической памяти выговских насельников нам представляется необходимым выявить источники, которыми воспользовался его автор.

В предисловии Андрей Борисов отмечает, что память о первом киновиархе продолжает сохраняться и по-прежнему бытуют письменные памятники, о нем повествующие: "Толь не можно и блаженной его памяти у любителей оных угаснути, обаче она имеется и пребудет, точию краткая, а пространнейшей с совершенным описанием всего его благочестиваго жития еще ни от кого не видится. Токмо чрез части некия, описанныя во Истории Выговския пустыни пи-

сателя Иоанна Филиповича, видится и чрез похвальныя и надгробныя сочиненныя ему от разных авторов слова познавается. Аще и от сих могут любители блаженныя его жизни наслаждатися оными о нем похвалными повестьми, но точию же не весма достаточне" (Барс — 156, л. 5 об. — 6). Выговский агиограф, который сам не мог быть свидетелем жизни своего героя, указывает источники своего труда: "...понудихся в вышесилное сие вступити дело, ибо хотящее быти о нем повествование наиболее от слышания жительствовавших с ним и слышавших его учение богобоязненных мужей происходит. Ничто же убо сам от сего видевше, но от списавших таковая, яко цветы, собравш, от их ми повествовании про его душевныя и телесныя свойства и благий целомудренный нрав сие творится. Еще же и от Истории Иоанна Филиповича и от похвалных и надгробных ему слов заимствуется" (Барс — 156, л. 7–7 об.). Андрей Борисов, приезжавший на Выг еще в 1754 г., а с 1756 г. сюда переселившийся, застал в живых всех наставников второго поколения, прямых учеников Андрея Денисова — Мануила Петрова, Трифона Петрова, Даниила Матвеева (Ег — 1168, л. 341 об.), более того, целый год он жил "в повиновении и учении духовнаго и внешнего наказания" у Мануила Петрова (Ег — 1168, л. 342 об). В это время были еще живы многие свидетели трудов первых киновиархов; без сомнения, новый пустынножитель, пришедший к старообрядчеству путем долгих размышлений и внутренней работы, с интересом слушал их рассказы.

По отношению к источникам главы "Жития" можно разделить на несколько групп: во-первых, использующие только письменные источники, которые пространно цитируются или в некоторых случаях излагаются сокращенно, во-вторых, пересказывающие письменные источники с некоторыми фактическими добавлениями и, наконец, основанные только на устных известиях.

К первой группе относятся двенадцать глав: из них восемь являются всего лишь обширным цитированием "Истории Выговской пустыни" Ивана Филиппова: 4-я "О отце Данииле, како прииде в Выговскую пустыню от моря, и о зачале малаго общежительства" (Ср.: ИВП, с. 27–32), 10-я "О строении Лексинской обители" (Ср.: ИВП, с. 134–139), 12-я "О тщании Андрея Дионисиевича" (Ср.: ИВП, с. 139–144), 18-я "О посланном из Синода учителе иеромонахе Неофите и о разглагольствии с ним выговских пустынножителей о вере" (Ср.: ИВП, с. 169–188), 24-я "О видении некия жены, еже виде во время преставления Андреова" (Ср.: ИВП, с. 217–219), 25-я "Еще хощу поведати... о преставльшемся отце Андреи" (Ср.: ИВП, с. 221–225), 26-я "И другое содеяся чюдо тем же преставльшимся отцем Андреем" (Ср.: ИВП, с. 225–239), 28-я "О видени некия девицы екклисиарха Петра после преставления его" (видение Вассы Угарковой) (Ср.: ИВП, с. 160–165). Че-

тыре главы представляют собой пересказ нескольких письменных источников: 1-я "О отечестве и родителях блаженнаго Андрея" (открывающая главу похвала России восходит к предисловию к "Винограду Российскому", а генеалогический фрагмент — к надгробному слову Петру Прокопьеву, на которое ссылается сам автор: "Сие сам он блаженный Андрей Дионисиевич в надгробном слове сроднику своему екклисиарху Петру описует" — Барс — 156, л. 11 об. — 12), 5-я "О звании Данилове премудраго Андрея во общее житие", 21-я "О пожаре монастырьском на Лексе" и 22-я "О зачатии и о строении новаго монастыря весма вкратце".

5-я глава о начале Выговского общежительства искусно составлена Андреем Борисовым из трех источников. Обширные цитаты из "Истории Выговской пустыни" (Барс — 156, л. 32—37, 46 об. — 60 об. Ср.: ИВП, с. 83—86, 106—109, 87—95) сочетаются с пересказом отдельных ее фрагментов и дополняются заимствованием из двух слов на 40-й день по кончине Андрея Денисова. Из слова Семена Денисова добавляется эпизод борьбы Андрея Денисова с бесами (в источнике данный рассказ включен в перечисление подвигов первого киновиарха, но в "Истории Выговской пустыни" о борьбе с бесами говорится только в связи с голодными 1705—1712 гг., чему в "Житии" посвящается отдельная, 9-я глава):

"Слово" Семена Денисова	**"Житие" Андрея Денисова**
Оставляю преславнаго подвига всехрабрьственую на бесы оную храбрость и дивную победу, в случай бесовскаго всеяростнаго движения бывшую, ими же толико множество от братства мучено бываше, елико страх вся и трепет одержаше, им же предобрый подвижник только всехрабро подвижеся, толь премужествено сопротив ста, яко и молитвами общими вкупе с блаженныя памяти еклисиархом, вкупе со всем братством ополчися. И сим одоле благодатию щедрот божиих, заступлением пресвятыя Богородицы, яже и гласом от своего образа своего добраго подвижника утверждая, дерзати устрояше, яко и волки от стада всехрабро отгна и стадо в тишине благодатнаго покоя пребывати паки утверди (Ег — 682, л. 22 об. — 23).	...и дивную победу в случай бесовскаго всеяростнаго движения *сотвори*, ими же толико множество от братства мучено бываше, елико страх вся и трепет одержаше, им же предобрый подвижник толь всехрабро подвижеся, толь премужественно сопротив ста, яко и молитвами общими вкупе с блаженныя памяти *прекротким Даниилом и* еклисиархом *Петром*, вкупе со всем братством ополчися. И сим одоле благодатию щедрот божиих, заступлением пресвятыя *Владычицы*, яже и гласом от своего образа своего добраго подвижника утверждая, дерзати устрояше. *И тако одоле*, яко и волки от стада всехрабро отгна и стадо в тишине благодатнаго покоя пребывати паки утверди (Барс — 156, л. 44 об. — 45. Здесь и далее в примерах курсив наш.— *Е.Ю.*).

Дальнейший рассказ Андрея Борисова о подвижнической жизни своего героя соткан из различных фрагментов слова Ивана Филиппова на 40-й день по кончине Андрея Денисова:

Слово" Ивана Филиппова	**Житие" Андрея Денисова**
Ельма не неизвестно вам, о боградни насельницы, каков был отец наш, и именем, и вещию прямаго мужества преисполненная душа, еще и в самом юностном цвете мужеумный смысл показа, око недремлющее всепустыннаго осмотрительства яви, силу неодолеемаго храборства церковнаго воображь предложи. Егда позываху случаи веледушно поступати ему, тако ступая, творяше, аки отдавна тое деяше, тако ревнуя, яко от многих лет тая творити его мнети. Гладныя нужды, аки лютыя стрелы, бедство творяху ему (Ег — 1311, л. 64—64 об.) И когда уже наполнился пустыня жительми, богоревнители, аки водами покрыся некими, и толикия великия тягости и неудобоносная попечения вся *опрошася храмине Андреова великосилия*, той же, яко многомощный Атлант, вся со удобством подъемляше (Ег — 1311, л. 65—65 об.).	Слышите, возлюбленнии, каков *бяше* отец наш *премудрый Андрей*, и именем, и вещию прямаго мужества преисполненная душа, еще и в самом юностном цвете мужеумный смысл показа. И когда уже наполнися и *наполняшеся* пустыня жительми-богоревнители, аки водами покрыся некими, и толикия великия тягости и неудобоносная попечения вся опрошася храмине Андреова великосилия, той же, яко многомощный Атлант, вся со удобством подъемляше. Егда позываху случай *искушений* веледушно поступати ему, тако ступая, творяше, аки отдавна тое деяше. Гладныя нужды, аки лютыя стрелы, бедство творяху ему (Барс — 156, л. 45—45 об.).

За вышеприведенной фразой в "Житии" следует фрагмент, дословно заимствованный из слова Семена Денисова, также рассказывающего о "гладных нуждах", но не Андрея только, а всех пустынножителей (при этом очевидна некоторая недоработанность текста у Андрея Борисова): "Иже толь благодарственно оное глада искушение толь всерадостно понесе (у Семена Денисова: "ношаху" — *Е.Ю.*), яко худую оныя сламы пищу, аки пресладкия пшеницы брашно, всерадостно ядяху и не время краткое сею или единолетное питахуся, но болше десятолетнаго обхождения всежелателно благопретерпеваху, великодушным и предобрым пастырем веледушно подтверждаеми" (Барс — 156, л. 45 об. — 46. Ср.: Ег — 682, л. 28—28 об.).

21-я глава "Жития" в изложении фактов также не содержит в себе ничего нового. Выговский агиограф опирается целиком на текст "Истории Выговской пустыни" (Барс — 156, л. 134—136. Ср.: ИВП, с. 191—195), сочетая цитирование с пересказом, сосредоточивая свое внимание лишь на основных событиях и фактах и оставляя

за рамками своего повествования многие подробности и рассуждения о справедливости Божьего гнева. Хорошо проработав письменные источники, Андрей Борисов к этому пересказу присоединяет и небольшой отрывок из слова Семена Денисова, где тоже упоминается о пожаре на Лексе. В данном случае "шов" еще более заметен:

"Слово" Семена Денисова

Свидетельствует ми <...> многопечальный случай <...> палежа скотскаго двора, в нем же во всеконечном малодушии вси всерыдателно унываху, напастию окружены. Что убо тезоименный мужества отец? Егда веледушно не возхрабрствова, еда от малодушия прочих не востави, еда унывающих не утеши, еда всеблагодарстсвено понести искушения не научи? Ей, научи: благодарный глас Иовов благодарно глаголати: "Господь даде, Господь и взят" и прочая. Иов, глава 1 (Ег — 682, л. 28 об. — 29).

"Житие" Андрея Денисова

Тем же вся здания <...> без останка всеснедно попали, тако, яко ничесому на том месте остатися. В нем же во всеконечном малодушии быша вси всерыдательно унываху, напастию окружены. Что убо тезоименный мужества отец? Еда веледушно не возхрабрствова, еда от малодушия прочих не возстави, еда унывающих не утеши, еда всеблагодарственно понести искушения не научи? Ей, научи: благодарный глас Иовов благодарно глаголати: "Господь даде, Господь и взят" и прочая. Иов, глава 1 (Барс — 156, л. 135 об. — 136).

22-я глава построена на тех же самых источниках: пересказ основного хода событий из "Истории" Ивана Филиппова (Барс — 156, л. 136–142 об. Ср.: ИВП, с. 201–209) дополняется цитированием всех фрагментов, в которых прославляется Андрей Денисов; затем следует отрывок из воспоминательного слова Семена Денисова (Барс — 156, л. 142 об. — 146 об. Ср.: Ег — 682, л. 17 об. — 22), при этом очевидно несоблюдение хронологической последовательности рассказа, поскольку, вслед за вторым источником, автор "Жития" вновь обращается к эпизодам, которые уже были им подробно изложены в предшествующих главах (18–20) — подлогам Питирима Нижегородского, "Поморским ответам", защите "старой веры".

Вторая группа глав "Жития" Андрея Денисова — их шесть — сочетает использование письменных источников с добавлениями новых фактических сведений, почерпнутых из устных рассказов. Таковы главы: 2-я "О рождении и воспитании" Андрея Денисова, 3-я "О разсуждении Андрева Дионисиевича плотскаго миролюбнаго жития <...> и о шествовании в пустыню", 9-я "О нашедшем гладе", 13-я "О терпении в досаждениях, о воздержании и о мужестве и о взыскании внешняго любомудрия", 14-я "О шествии к первопрестольному граду Киеву", 23-я "Сказание <...> о скончании".

Рассказ о юных годах Андрея Денисова и уходе его в пустынь основывается на двух источниках: воспоминательном слове Семена Денисова (Барс — 156, л. 13 об. — 14. Ср.: Ег. 682, л. 14 об. —

15) и "Истории Выговской пустыни" (Барс — 156, л. 17—23 об., 25—26 об. Ср.: ИВП, с. 78—83, 98—99). В дополнение к этим сведениям Андрей Борисов указывает на особую роль черного дьякона Игнатия в судьбе семьи Дионисия Евстафьева: соловецкий выходец крестил его старшего сына Андрея, а затем самого главу семейства (Барс — 156, л. 14). В пять лет Андрей "у родителей своих извыче до конца книги читати и писати", а в 10 лет "стрый его Ияков таможенное службы его дело поручи ему исправляти" (Барс — 156, л. 14 об.); в 18 лет родители хотели женить Андрея, но он отказался и ушел в пустынь (Барс — 156, л. 28). Трудно сказать, имели ли эти факты место в действительности (до Андрея Борисова они могли дойти уже только в форме легендарных преданий), или были данью агиографическому канону. Более детально, нежели в "Истории" Ивана Филиппова, говорится в "Житии" о голоде 1705—1712 гг. Выговцам пришлось питаться не только соломенными хлебами (ИВП, с. 109), но и корой: "...насеянныя нивы жестокими морозами до конца побило, и того ради солому и траву и сосновую и березовую кору сушаще, толчаху и месяще на самом житком ржаном растворе" (Барс — 156, л. 68). Тяжелые испытания вынудили многих покинуть монастырь, и даже "весма благочестивых мужей", таких, как Михаил Иванович Вышатин (Барс — 156, л. 68 об. — 69). Андрей Борисов рассказывает о предречении Андрея Денисова наряднику Луке Федорову о том, что "вскоре хлебная у нас в братстве нужда престанет", в поручительство киновиархом был дан образ Богородицы (Барс — 156, л. 70—71). В повествовании о нашествии бесов на общежителей возникает любопытная деталь: они являлись в образе "сродников" (Барс — 156, л. 72 об.). По всей видимости, события "голодных годов" глубоко запечатлелись в сознании выговцев, Андрей Борисов мог слышать эти рассказы в конце 50-х — в 60-е гг. XVIII в. еще от многих, включая учеников Андрея Денисова.

Чрезвычайно интересна 13-я глава "О терпении в досаждениих, о воздержании и о мужестве и о взыскании внешняго любомудрия". Именно в этой главе следовало бы ожидать широкого использования надгробных слов: предметом повествования Андрея Борисова являются как раз те добродетели первого выговского киновиарха, характеристики которых преобладают в посвященных ему надгробных словах. Однако в обрисовке духовного облика Андрея Денисова выговский агиограф совершенно самостоятелен, лишь в конце главы он помещает фрагменты, заимствованные из воспоминательного слова Семена Денисова и рассказывающие о добродетелях Андрея, за которые он пользовался любовью отцов-основателей Выговской пустыни: о его бесстрастии, целомудрии, великодушии и мужестве (Барс — 156, л. 103 об. — 105 об. Ср.: Ег — 682, л. 25—27 об.). Из вошедших в текст Семена Денисова описаний конкрет-

ных фактов, подтверждающих мужество его старшего брата, Андрей Борисов берет лишь два: случай на плоту (он был проанализирован выше) и отстройка Лексинской обители после пожара (Барс — 156, л. 106 об. — 107. Ср.: Ег — 682, л. 28 об. — 29).

Сам Андрей Борисов подробно описывает следующие качества киновиарха: терпение, рассудительность, воздержание, мужество и постоянство. Эта часть главы (гораздо бóльшая по объему) основана на устных источниках, которые могли сообщить автору и Мануил Петров, и Даниил Матвеев, и Василий Данилов. "Верховной добродетелью" Андрея Денисова агиограф считает "разсуждение" и отсутствие высокомерия: "Не имея же отнюд в себе вышемернаго о себе мнения, аще и весма бысть премудр, достаточен и справедлив во всех разсуждениях, но всегда мнения своя во общебрацких делах прочим предъявляше. Аще же когда бываше в соборном разсуждении какое дело, то толико во оном истину изобретааше и при том и братию требованием от всех совета всесмиренно утешааше, яко и до самых последних и подлых вопрошениями дохождааше и от них разсуждения восприимати не стыдяашеся" (Барс — 156, л. 97 об.). "Прекраснейшей из добродетелей" названо воздержание: "Всегда бо во всем и везде сие при себе имеяше: в пустыни и в градех и во многом повсюду странствовании своем, аще в пищи и питии, аще в словесех и молчании, аще в хождении и седении, аще во бдении и спании" (Барс — 156, л. 98—98 об.). Агиограф сообщает читателям интересные, живые подробности, например, о том, что Андрей Денисов "не точию в пищи и одежде воздержание и мерность храняше, но и в наказательстве поучителном попремногу оное наблюдаше, ибо толь благоискусно и мерно оное произвождаше, яко слушателей никогдаже во отягощение и уныние привождаше" (Барс — 156, л. 99). Или другой пример, свидетельствующий также о предельной внимательности к братии: "Аще зряше на трапезе братию утружденных общебратскими трудами, тогда и сам даже до последняго с ними трапезования показовашеся всем охотно ядущим, да, зряще на него, трудники удоволят пищею свою потребу и не имут послежде вины в греховном тайноядении" (Барс — 156, л. 100). Подробно останавливается Андрей Борисов и на воздержании первого киновиарха в одежде: "Такожде и одежды ношаше по церковному уставу по времени и месту: в простыя дни простыя крашенинныя и пониточныя, иногда же и сии уже многоплаченыя, когда в работе со братиею труждашеся. Егда же господский великий праздник бываше, тогда в церковное собрание на словословие Божие в лучшей одежде прихождаше. Аще качеством и дражайше несколко простых материй, но точию присно цвет черный содержаше, якоже и у всей братии, и во всем последоваше отцем пустынным. Щапства же излишняго во всяких вещех зело не любляше и яко во одеждных покроех, тако и в прочем наипаче всегда пустынную святую простоту

лобызаше и сею, аки гривною златою, украшашеся. Иностранных же поступок и обычаев, еже многими борами (т.е. складками, сборками. — *Е.Ю.*) излишно одежду отягощати, вельми ненавидяше и буйством сие порицаше" (Барс — 156, л. 101–101 об.). Не вызывает сомнения, что подобные фрагменты звучали для 80-х гг. XVIII в. весьма актуально: ведь именно против излишеств в пище и тайноядения, роскоши в одежде и проникновения иностранных образцов, неблагочинного поведения наставников выступал в своих "воспоминательных" словах Василий Данилов Шапошников.

Андрей Борисов в "Житии" касается еще одного аспекта выговской жизни — взаимоотношений старообрядческого общежительства с внешней властью. В заслугу Андрею Денисову ставится то, что он свои полемические сочинения писал "с велим опасством и разсмотрением", в особенности это относится к "Поморским ответам", которые "не точию читающим потребно ко укреплению древлецерковного благочестия, но еще весма годны и для сущей политики, ибо коль он в них умел учтиво и благопристойно во всем и со всеми высокими персонами писменно беседовати, нисколко не раздражая их характера, но притом нисколко же не уступая и в заступлении древности" (Барс — 156, л. 102 об.). Такая позиция была близка Андрею Борисову (и можно было бы счесть приведенный отрывок отражением его мнений), но тех же взглядов придерживался и Андрей Денисов[21], и Мануил Петров, позже составивший книгу "О молении за царей" (Епарх — 568). Поэтому, если учесть, что автор "Жития" получал сведения от Мануила Петрова (подробнее см. ниже), участвовавшего в составлении "Поморских ответов" (Яковлев, с. 412), следующий рассказ имеет большую степень правдоподобия. В "Житии" сообщается о том, что Андрей Денисов подвергал работу своих помощников сильной редактуре и даже своему брату Семену, если тот писал что-то "весма ревностно", говорил: "...Уже нам российских архиереов и философов никакою ревностию не повратити будет в свое состояние, тако Богу изволышу содеватися в последнее сие печалное время <...> к ним с почтением да отвещаваем <...>, ибо не научити их сим хотяще, но точию себе оным доставити желаем в благоспасителный покой и како бы в нераспужении конечном нам быти всем издревле церковнаго святаго благоверия" (Барс — 156, л. 103–103 об.).

Аналогично можно расценить и повествование о "взыскании внешнего любомудрия", содержащее похвалу светским наукам и, более того, признание необходимости их изучения для "ведения" Божественного писания: с одной стороны, такова была позиция Андрея Денисова, которую широко восхваляли современные ему панегиристы, с другой — автору "Жития" это тоже было глубоко созвучно. Андрей Борисов пишет: "Еще же велие прилежание и охоту присно имеяше и ко внешнему философскому учению, <...> елико к грам-

матикии, стихотворству, риторикии красоту всеобразную, толико и к диалектикам, логикам, кабалистичной философии и всебоженной превысочайшей богословии" (Барс — 156, л. 107). В "Житии" сообщается, что первый киновиарх признавал необходимость в познании "ученых терминов", в различении философских категорий. Будучи сам книжником и писателем, Андрей Борисов, по-видимому, с особым чувством рассказал о привычке Андрея Денисова, которую сохранили в памяти его ученики: "Имеяше же блаженный отец обычай непреложен свойственнаго постоянства и в читании книг. Всегда бо твердо с начала самаго всякую книгу прочитоваше постоянно, даже и до конца. Аще же какое другое дело между чтением привнидет, то учиняше закладку в листах книжных, а никогда безпорядочным образом и скорохватно чтение не производаше" (Барс — 156, л. 102).

14-я глава посвящена поездке Андрея Денисова в Киев и его пребыванию в стенах Киево-Могилянской академии. Это повествование может восходить только к рассказу сопровождавшего киновиарха Мануила Петрова ("имый с собою единаго ученика Мануила великодушнаго" — Барс — 156, л. 109 об.). "Житие" Андрея Денисова является единственным источником, подробно освещающим данный эпизод (Григорий Яковлев только упоминает о поездке Денисова с Мануилом Петровым "в Киев и в Польшу и во иныя места" для "досмотра" икон и книг — Яковлев, с. 410). Глава завершается обширной похвалой разуму, учености и литературному мастерству героя, заимствованной из воспоминательного слова Семена Денисова (Барс — 156, л. 113 об. — 117 об. Ср.: Ег — 682, л. 34–38).

Глава 23-я, о преставлении Андрея Денисова, широко использует несколько письменных источников: "Историю Выговской пустыни" (Барс — 156, л. 172–172 об., 176 об. — 182. Ср.: ИВП, с. 210, 211–216), окружное послание Семена Денисова о смерти Андрея (Барс — 156, л. 172 об. — 173 об. Ср.: Ег — 425, л. 55—55 об.), "О преставлении Андрея Дионисиевича" (Барс — 156, л. 182–183. Ср.: Барс — 60, л. 58 об. — 59 об.). Однако описание самой кончины первого выговского киновиарха основывается на устных источниках. Андрей Борисов использует рассказ келейника Денисова Ивана Герасимова (Черного)[22] о том, как киновиарх почувствовал приближение смерти и велел позвать сестру Соломонию: когда вся братия ушла в соборный храм на вечернюю службу, "остася же при нем един точию келейник, именем Иоанн Герасимов. Отец же в великой скорби лежаше. И вдруг во оное вечернее время со одра своего встав и вся сам своими руками две свещи, зажегши же оныя, постави едину пред образом Всемилостиваго Спаса, а другую пред иконою Пресвятыя его Матере преблагословенныя Девы Марии и, несколько помоляся, проглагола Иоанну, дабы он

вскоре кого послал по единокровную его сестру Соломонию, иже бе неподалеку в женских пределех. Нечто же и еще хотяше наказывати, но точию Иоанн уразумети уже не можаше, ибо некако повредися сущность глаголания его" (Барс — 156, л. 173 об. — 174).

Андрей Борисов подробно описывает день 1 марта 1730 г., детали этого повествования указывают на использование свидетельств очевидцев. Все, "стеняще с горестию", стояли у одра умирающего, "но уже никто не получи никакого словеси его, точию, егда узре очима своима превозжеленнейшаго брата своего и наследника кир Симеона, пролия великия слезы и приближившагося оного с великим воплем к персем его, объят главу, вельми немощными своими руками влечаше ко устом своим, аби бы лобызати хотяше, но ослабевающе руце его, опущаше ю при слезном своем лиянии, еще из незакрытых веждами очес" (Барс — 156, л. 174 об.). В "Житии" рассказывается о скорби и плаче Семена, о вопле и причитании сестры Соломонии (Барс — 156, л. 175—176 об.).

Двенадцать глав "Жития" (последняя из выделяемых нами групп, по объему равная первой) содержат сведения, в письменные источники не вошедшие, и отражают самостоятельную работу автора (Андрея Борисова или его сотрудников) по сбору устных свидетельств о первом руководителе киновии. Как можно видеть из текста, эти сведения касались как значительных событий выговской истории, так и бытовых подробностей жизни наставника.

Четырехлетнее заключение Семена Денисова в новгородской тюрьме в 1713—1717 гг. нашло отражение в различных выговских источниках: переписке, благодарственных словах, в "Истории Выговской пустыни". Повествование Андрея Борисова (глава 15-я "О премудром дивнаго отца Андреа ходатайстве, бывшем за брата его узника Симеона, и о великодушном его общежителных законов хранении") совершенно самостоятельно, оно как бы дополняет все предшествующие сочинения, сообщая целый ряд неизвестных деталей, например, то, что Семен Денисов был послан в Новгород "особливо для достижения Великих Миней Четиих Макариевских" (т.е. первого, новгородского, комплекта книг, хранившегося тогда в Софийском соборе) (Барс — 156, л. 118). Известно, что выговцы все время молились за своего узника. До 80-х гг. XVIII в. в памяти общежителей сохранились подробности: "...убо заповедаша пост по всем скитонаселениям,— пишет Андрей Борисов,— уставиша на всяк день по 300 поклонов полагати. И киждо убо пустынножитель от своея молчалныя клети возношаше на небесныя круги усердную о узнике молитву" (Барс — 156, л. 118 об.). Особенно проявлял ревность Петр Прокопьев, который к тому же каждый день перед павечерницей пел соборный молебен "о избавлении узника и о даровании ему во ответех премудрости" (Барс — 156, л. 119). Так же горячо молилась за заключенного его сестра Соломония, которая

дала обет по избавлении брата пропеть молебен перед чудотворным образом Спаса в храме Преображения в Боровском скиту. Позже ее обет исполнил Андрей Денисов вместе с Петром Прокопьевым, Захарием Дровниным и "Лукой приезжим" (самой Соломонии киновиарх не разрешил нарушить устав общежительства и посетить скит, где не было раздельного проживания мужчин и женщин) (Барс — 156, л. 123–124). Наряду со сведениями, имеющими под собой реальную основу, в "Житие" проникают рассказы, имеющие оттенок легендарности. В частности, Андрей Борисов пишет, что в своих хлопотах за брата Андрей Денисов подвиг даже А.Д.Меншикова приехать в Новгород и хлопотать за узника перед митрополитом Иовом, что, однако, успеха не имело; супруга Меншикова послала Семену "на утешение рубаху и порты" (Барс — 156, л. 119 об. — 120).

Источник сведений о 1713–1717 гг. Андреем Борисовым не уточнен, но хорошее знание подробностей выдает очевидца. В посланиях Семена Денисова, адресованных выговским общежителям, называются, в частности, Трифон Петров и Даниил Матвеев (Ег — 1992, л. 155 об., 267), которые были тогда на Выгу и впоследствии могли рассказать агиографу о событиях тех лет.

Новые факты сообщает "Житие" о написании главных полемических трудов старшего Денисова — "Дьяконовых" и "Поморских ответов" (11-я глава "О люблении безмолвия на Лексе"; 19-я "О написании блаженным отцем Андреем Дионисиевичем Нижеградских ответов" и 20-я "О порицании Питиримовом Андрея Дионисиевича волхвом"). Андрей Борисов подробно останавливается на истории с "Соборным деянием на еретика Мартина" и "Феогностовым требником", подложность которых была доказана выговскими книжниками, продемонстрировавшими высокий образец филологической критики источника[23]. Из "Жития" Андрея Борисова выясняется, что материал для палеографического и кодикологического разбора книг был собран Мануилом Петровым, неоднократно посылавшимся с этой целью в Москву. Описание того, как на Печатном дворе хранились "подлинники" "Соборного деяния" и "Требника", могло быть сделано только со слов очевидца: рукописи лежали "на столе и прикованныя суть к стене изрядною цепию, <...> да еще при них, аки на страже, присно стояше монах, белорускаго сущь прирождения, и зело быстрыма очима на смотрящих острозрительно книги тыя смотряше и яко бы каждаго мысли о них хотяше ведати" (Барс — 156, л. 132 об.). "Мануил же,— который и поведал агиографу все эти подробности, — по многократном к ним прихождении улучи некогда время, монашескаго стояния тут праздное, и тако в желаемой свободе зело их разсмотри добре, превращая, аможе хотяше. И узре тогда все качества ухищренныя: и дивное смешение новости з древностию, простым очесам почти и непонятное; тамо проявившееся тон-

чайшия почерки древних букв, инде же хартии изменение, такожде старое и новое листов сошвение, не схожие древним временам буквоначертание и многое пословие" (Барс — 156, л. 132 об. — 133). "История Выговской пустыни" сообщает, что Андрею Денисову в написании "Поморских ответов" "пособствоваше" его брат Семен и Трифон Петров (ИВП, с. 172); Григорий Яковлев указывает на этих же лиц как на "сочинителей" (Яковлев, с. 404, 406), о Мануиле Петрове и Данииле Матвееве говорит менее определенно: "при сочинении ответов <...> немалое радение показа" (Яковлев, с. 411, 412). В "Житии" подробно раскрывается роль Мануила Петрова, а также называется еще один известный выговский книжник — Леонтий Федосеев, помогавший Андрею Денисову в составлении "Поморских ответов" (Барс — 156, л. 132).

Интересные подробности сообщает 11-я глава: Андрей Денисов очень любил Лексинское пустынножительство (на Лексе рядом с женским монастырем было небольшое мужское общежительство, как филиал Выговского) "ово за безмолвие, ово же за попечение о нем" (Барс — 156, л. 85). Тут создавались "Поморские ответы". Позже, также на Лексе, будет написан Семеном Денисовым "Виноград Российский". Видимо, этот факт объясняется не только подходящими для литературной работы условиями, но и близостью "грамотной кельи", в которой искусные лексинские "писицы" могли профессионально и быстро переписать черновик. Во время работы Андрея Денисова над "Поморскими ответами", как повествует его агиограф, часть его трудов была утрачена: ночью, когда он "некако тонце воздрема над пишемым", листы рукописи истлели от огня (Барс — 156, л. 85 об.). Выговцы стали во всех общежительствах и скитах петь молебны святым ("их же бе свидетельства привношаше" в доказательство истинности старой веры), и вскоре проделанная часть работы была восстановлена, что было крайне важно, поскольку власти все время торопили выговцев с ответами.

Некоторые главы передают рассказы очевидцев о добродетельной жизни Андрея Денисова. Главы 6, 7 и 8-я свидетельствуют о прилежании киновиарха в молитве, строгом исполнении им церковного и келейного молитвенного правила. Глава 6-я "О ревности боголюбиваго отца Андрея Дионисиевича к присной молитве и укреплении во оной братии чрез свойственныя истинныя утвержения и от многих прочих чюдесно самовидевших засвидетельствованныя" уже в своем названии указывает на устный источник и повествует о келейном разговоре Андрея Денисова "с пришедшею братиею с трудов из далных мест о множайших братских нуждах и потребах" и о молитве (Барс — 156, л. 62 об.). В 7-й главе "О видении отеческаго келейнаго служителя, како виде в нощи премудраго отца своего Андреа пред Господем Богом на молитве стояща" передается рассказ келейника (его имя не названо), как он видел небесный свет, напол-

нивший комнату, в которой молился киновиарх. В конце главы выговский агиограф пишет: "По времени же некоем служитель той содружебным ему братиям о преславном том видении поведа. Тии же друг другу поведающе бяху о сем, тако и до нашего слуха повесть сия дойде, юже и предбудущим родом слышати предложихом" (Барс — 156, л. 65). 8-я глава "О видени Матфея Е[пифанови]ча, како виде отца Андрея по обеде на молитве стояща" опирается на рассказ Матфея Епифановича Позднякова, который жил в Березовском скиту у иконописца Михаила Ивановича Вышатина в конце 1720-х гг., позднее покинул общежительство, стал петербургским купцом, но незадолго перед смертью вернулся на Выг и умер здесь 24 июня 1782 г.[24] Андрей Борисов связывает возвращение Матфея Епифановича на Выг с данным видением: "И тако умиляшеся сим бывшим самовидением", он "на самый конец своея жизни <...> отложи все пристрастия к миру, прибыв в Выгорецкое наше общежительство" (Барс — 156, л. 67). Следовательно, этот рассказ автор "Жития" скорее всего слышал именно тогда, в начале 1780-х гг.

В главе 16-й "О возражении премудраго отца Андрея на порицающия поганым обычаем бывающее чихающим поздравление" рассказывается случай, происшедший с Андреем Денисовым, когда он в сопровождении нескольких человек ехал "из Челмужскаго селца близ брега в малой ладийце по великому озеру Онегу в реку малую Возрицу". Киновиарх стал сильно чихать, ему пожелали здоровья, но Захарий Дровнин "стрелою водрузившагося в нем сумнительного нрава уязвен быв и на страну лице и очи обратив", назвал это поздравление языческим обычаем. Андрей Денисов увещевал его притчей (Барс — 156, л. 124 об. — 125 об.). Андрей Борисов называет свидетелей этой сцены: Мануила Петрова и "тезоименитого Агкирскому презвитеру юношу" (под последним следует, видимо, подразумевать Василия Данилова)[25], именно от одного из них слышал этот рассказ выговский агиограф. Обращает на себя внимание тот факт, что Андрея Борисова, видимо, самого очень интересовал вопрос о чихании. В составе выговского конволюта XVIII — начала XIX вв. оказалась тетрадь, относящаяся к 1780-м гг. (РНБ. Q.XVII.200. Л. 37–42, VII-VIII), писанная двумя почерками, в том числе скорописью Андрея Борисова (л. 37–38), в конце которой (л. 41 об. — 42 об.) помещена выписка из "Вергилиа Полидора о изобретателех, книга 6, глава 11, лист 330 и 331" под названием "О чихании и позевании". Здесь приводятся примеры историко-легендарного характера о существовании обычая, "что чихание аки добраго здравия знамение имеется и чихающим поздравляем и оным блага желаем" (РНБ. Q.XVII.200. Л. 42).

Отмеченные выше факты, почерпнутые Андреем Борисовым из устных источников, почти не вызывают сомнения в своей достоверности: они касаются тех событий и подробностей из жизни Андрея

Денисова, изложение которых не могло испытывать возможной тенденциозности выговского агиографа второй половины XVIII в.

Иначе обстояло дело с той главой "Жития", которая касалась животрепещущего для позднего Выга вопроса о взаимоотношениях с внешними властями. Глава 17 "О хождении премудраго Андреа Дионисьевича в Москве и на Петровских заводах к государыни Парасковии Феодоровне и о читании пред нею древлепечатных книг" сообщает не встречающиеся в ранних выговских источниках сведения, подлинность которых пока не представляется возможным проверить. Андрей Борисов пишет, что его предшественник пользовался большим расположением вдовы царя Иоанна Алексеевича, Прасковьи Федоровны. Выговского киновиарха (находившегося тогда в Москве) как человека искусного в Писании порекомендовал царице житель Олонецкого уезда, имевший подряд на строительстве ее дворца. Андрей Денисов, своим умом и знаниями завоевав доверие Прасковьи Федоровны и цесаревен, был допущен к чтению им древних книг[26]. В "Житии" указывается источник этих сведений. Им явился рассказ подрядчика: "последи же в Выгорецком общежительстве пострижен он бысть во иноки от отца Пахомия и преименован Корнилием, иже нам сие изустно повествовавый" (Увар — 344, л. 137). Только в одном-единственном списке, вошедшем в состав сборника с черновыми материалами Андрея Борисова, называется полностью имя этого олончанина — Кирилл Иванов (РНБ. Q.I.1083. Л. 34)[27]. Дополнительных сведений о нем нам найти не удалось. Старец Пахомий, живущий (в 1748 г.) в общежительстве на Чаженге "во укрывательстве" "от настоятеля их Никифора С[еменова]", упоминается Григорием Яковлевым (Яковлев, с. 733, см. также с. 317, 655).

Согласно "Житию", царица Прасковья Федоровна оказывала благодеяния всей Выговской пустыни. В ответ на подношение выговцев (посылку живых оленей) царица прислала короткое письмо со словами благодарности и с просьбой "впредь прошю о лебедях и о жеравлях, буде мощно, промыслить" (Увар — 344, л. 141). Когда она приезжала с цесаревнами на Марциальные воды, она вызвала из пустыни Андрея Денисова, и все время их пребывания он был вынужден жить на Петровских заводах, постоянно посещая царицу и беседуя с ней. Точно известно, что она находилась на Марциальных водах с дочерьми Анной (ее называет выговский агиограф) и Прасковьей в 1719 г. с зимы до осени[28].

Андрей Борисов, кроме того, сообщает, что, когда стряпчий Стахий Осипов предстал перед императрицей Анной Иоанновной — об этом факте упоминает также "История Выговской пустыни" (ИВП, с. 236—237),— то та вспомнила Андрея Денисова, читавшего книги ее матери (Увар — 344, л. 142 об.). Данная версия в какой-то своей части, скорее всего, использует рассказ Стахия Осипова.

Хотя в настоящее время мы не располагаем никакими документальными подтверждениями связей выговского киновиарха с царицей Прасковьей Федоровной, все же этот факт нельзя признать невероятным. Дело не только в том, что вдова Ивана V была человеком набожным, любительницей старины и церковных обрядов, кормила нищих и странников, что вызывало насмешливые замечания Петра I: "Двор моей невестки — госпиталь уродов, ханжей и пустосвятов"[29]. Прасковья Федоровна была из рода Салтыковых, а он имел тесные связи со старообрядчеством. Ее двоюродный дед Федор Михайлович, основав Крестовоздвиженский Бизюков монастырь на своих землях под Дрогобушем на Смоленщине и приняв здесь постриг с именем Сергия, не подчинился церковным нововведениям и вместе с постриженником того же монастыря Ефремом Потемкиным, братом знаменитого Спиридона Потемкина, ушел в Поволжье. В 1662 г. они основали здесь скит Смольяны, или Старый Керженец. В 1665 г. иноки Сергий и Ефрем были схвачены и предстали перед церковным собором 1666 г., где принесли покаяние[30]. Родной дед царицы, Петр Михайлович Салтыков, занимая видные должности при дворе, не придерживался воззрений брата. Именно он объявил протопопу Аввакуму в августе 1664 г. царский указ о ссылке на Мезень[31]. В истории старообрядчества известен дворецкий Салтыковых Исайя, сожженный около 1670 г.[22]. Описанию его страдания за веру посвящена одна из глав "Винограда Российского" Семена Денисова (ВР, л. 35 об. — 36 об.)[33]. Сама царица, по-видимому, питала сочувствие к старообрядчеству. Известно ее письмо к Димитрию Ростовскому 1708 г., в котором она ходатайствовала за одного попа, сторонника древнего благочестия[34].

Если анализировать рассказ "Жития" о Прасковье Федоровне на предмет его достоверности, то можно заметить, что описываемые реалии вполне соответствуют действительности. Оставшись вдовой в 1696 г., царица выбрала своей резиденцией Измайлово, она жила здесь в деревянных хоромах, построенных еще при Алексее Михайловиче. Но в 1700 г. случился пожар, дворец сгорел и в 1702 г. был практически отстроен заново[35]. Сохранившаяся подрядная запись свидетельствует, что строительство вели северные мастера: "Олонецкого уезду <...> Шунского погосту деревни Павликовой крестьянин Ларион Федоров сын Сахаров" и "Кижскова погосту деревни Мяхкой крестьянин Архип Оксенов сын Плешков", причем они подрядились "на дворе старые хоромы и от тех хором до церкви переходы роззобрать и вновь построить на каменных подклетах против чертежа"[36]. Таким образом, "Житие" Андрея Денисова совершенно точно указывает, что на постройке дворца Прасковьи Федоровны работали олончане, среди которых мог быть и Кирилл Иванов, позже ушедший на Выг: из истории общежительства хорошо известно, как много здесь было выходцев из Шунгского и Кижско-

го погостов. Обращают на себя внимание и вошедшие в агиографическое сочинение подробности постройки: олончане подрядились дворец "вново построити" (и действительно, старые хоромы были разобраны и здание построено по новому проекту и на другом месте)[37], и "дело строения" происходило "в распространение по уложенному на то архитектонскому плану" (Увар — 344, л. 137). Измайлово было крупным дворцовым селом, еще царь Алексей Михайлович уделял большое внимание его хозяйству: здесь сеяли хлеб, выращивали лен, хмель, занимались пчеловодством, огородничеством, выращиванием лекарственных растений. Потому не удивительно, что, желая отблагодарить выговского настоятеля, Прасковья Федоровна предложила ему зерно, в достатке имевшееся в ее закромах (в Измайлове действительно собирали большие урожаи). На острове, неподалеку от дворца, находились зверинец и птичий двор, в этой связи понятно, что посылаемые выговцами живые олени, лебеди и журавли были очень кстати.

В 17-й главе "Жития" Андрей Борисов говорит также о существовании переписки между выговским киновиархом и Феофаном Прокоповичем; такие письма не известны не только по рукописям, но и по упоминаниям (ни Ивана Филиппова, ни Павла Любопытного). Из сочинений такого рода сохранились только приветственное письмо Андрея Денисова новгородскому архиепископу Феодосию Яновскому по случаю его приезда на Марциальные воды от 10 июля 1722 г. (Брат — 17, л. 46—47) и послание Семена Денисова Феофану Прокоповичу, вице-президенту Синода, от 14 января 1734 г. в связи с доносом Петра Халтурина (Мазур — 1322, л. 1—7). Вполне возможно, что были и какие-то другие, до нас не дошедшие обращения выговцев к высшим иерархам официальной церкви, но пока у нас нет доказательств двустороннего характера этих отношений, скорее всего, имело место желание позднейшего агиографа представить раннюю историю пустыни в нужном для себя свете[38]: как киновиарху Андрею Борисову приходилось заботиться о сохранении и благосостоянии общежительства и вступать в контакты с гражданскими и духовными властями. Может быть, писателю хотелось также показать своим современникам, что Выговская пустынь всегда была известна царствующим особам и видным церковным деятелям, они покровительствовали ей и ценили высокую образованность и мудрость ее наставников.

Как того требовал агиографический жанр, за повествованием о жизни и преставлении героя следовали чудеса. Андрей Борисов приводит их семь, четыре из которых, как отмечалось выше, дословно заимствуются из "Истории Выговской пустыни", а три основываются на устных источниках. Это глава 27-я "О некоем человеце, имущем сомнение о благочестии и о скоропостижной смерти отца Андрея Дионисиевича" (сомневающемуся в "тонком сне" явился Ан-

дрей Денисов, а на следующий день Петр Прокопьев), 29-я "О жене некоей, юже премудрый отец Андрей явлением своим от мучащия ю люте трясавичьныя болезни избави" и 30-я "О видении некоторыя девицы, како виде во сне блаженнаго отца Андрея, приехавша на беле коне в колеснице по душю преставльшагося сродника его Даниила".

Все чудеса, связанные с именем Андрея Денисова, носят традиционный характер: видения, предсказания, заступничество перед Богом, исцеление. Несмотря на этикетность данной части агиографического сочинения, чудеса сообщали о реальных людях и фактах, в описание часто проникали бытовые подробности. В этом отношении в "Житии" Андрея Денисова особый интерес представляют два чуда. В 29-й главе рассказывается о некоей больной жене Евдокии, крестнице выговского киновиарха и его сестры Соломонии, жившей, видимо, в одном из скитов. В чудном видении ей явились в колеснице Даниил Викулин, Петр Прокопьев, Андрей и Семен Денисовы, Петр Кобылев, Евстафий Бахтин, Иосиф Головнин. На заднем приступе колесницы стоял "прекроткий Евсевий", который братьям Денисовым, общежителям и скитянам "в духовных и в гражданских народных исполнениях послужи усердно лет тридесят, его же блаженная память и до сего дне всех усты немолчьно с похвалою проповедуется" (Барс — 156, л. 207 об. — 208). Евсевию отводится в чуде одна из главных ролей. После мольбы Евдокии об исцелении Андрей Денисов "веселым оком возрев на ню и краткими глаголы поздравствовав ю и к стоящему на заднем тоя колесницы степени служителю рече: "Брате Евсевие, даждь ей из везомыя за нами дельвы изпити". Он же скоро взем чашицу малу и ис тое дельвы потоком исполнив ю, даде ей пити. Она же примши, прекрестився, испи ю" — и выздоровела (Барс — 156, л. 208–208 об.). Вполне очевидно, что упомянутый Евсевий не кто иной, как выговский земский писарь Евсей Ермилов. Как удается установить по ревизским сказкам, он родился в 1676 г., по доношению 1721 г. был записан в Шелтопорожском скиту[39], по II ревизии — в Выговском общежительстве (Барс — 5, л. 7 об.), умер в 1748 г.[40]. Таким образом, чудо исцеления Евдокии произошло спустя несколько лет после этой даты ("...память и до сего дня..."). Одна биографическая подробность о Евсее Ермилове проливает свет на автора данного чуда: суземский писарь приходился дядей Василию Данилову[41]. В "Житии" говорится, что Евдокия поведала "знаемым сотворшееся ей отеческим явлением от лютаго трясавичнаго недуга свобождение" (Барс — 156, л. 208 об.). Среди них, без сомнения, должен был быть и племянник явившегося ей Евсевия.

Чудо, описанное в 30-й главе, относится к Даниилу Ивановичу, ушедшему в молодых годах на Выг и прожившему в Боровском скиту 37 лет; как сообщает "Житие", он умер 25 декабря 1733 г.

"Преставльшуся же тому в вечер дня того, служащая ему в болезни его некая девица именем Екатерина, яже стара сущи и обычными к погребению приготовлениями утрудившися, возлеже на верх келейныя пещи, идеже и успе, и якобы единой четверти часа минути, скочи абие и ставши на приступе тоя пещи, хотяше ступити с таковыя высоты, притупи на помост келейный. Ту же случися быти в той час сын преставльшагося и хотящую ринутися с таковыя высоты удержа" (Барс — 156, л. 209 об. — 210). Екатерина рассказала свое видение; "слышаще же сия, сущии ту прославиша Бога, прославляющаго тако своя угодники" (Барс — 156, л. 210 об.).

В документах II ревизии, где отмечались родственные отношения, находим запись: у Спаса на Бору "писанной по скаске [1]720 году Данил Иванов, 57 [лет], умре [1]734. У него жена, писанная по скаске [1]727 году, Неонила Ефремова, на лицо, 74 [года]. У них сын писанной по скаске [1]720 году Василей 30 [лет], на лицо, 54 [года]"[42]. Т.е. в "Житии" речь идет об отце Василия Данилова, приходившемся "сродником" Андрею Денисову.

Предпринятый анализ "Жития" Андрея Денисова показывает, что его автор не только максимально полно использовал письменные источники, в которых бы говорилось о деятельности первого киновиарха (послания, воспоминательные слова, "Историю Выговской пустыни"), но также зафиксировал различные рассказы и предания о нем[43]. Частично Андрей Борисов мог воспользоваться черновыми материалами, переданными ему другими книжниками[44]. Факт участия Василия Данилова в подготовительной работе над "Житием" подтверждается документально его письмом от 23 января 1769 г., сопровождающим посылку именно этих материалов: "...елико в растленней моей памяти слышанная от древних разных повествователей о добродетелех блаженнаго отца удержати возмогох, толико в девяти статиях вашей благости тупою неразумия моего тростию написах, которое написание вам, отцу моему государю, при сем моем грубом начертанийце и присылаю" (Барс — 680, л. 3 об). Выявить в окончательном тексте "Жития" весь пласт повествования, принадлежащий перу Василия Данилова (или опирающийся на его "девять статей"), не представляется возможным (некоторые рассказы мог слышать и сам агиограф). Безусловно им написаны чудеса, касающиеся его дяди и отца; возможно — рассказ о чихании и о молебне в Боровском скиту (где жила семья Василия Данилова и он сам).

В ряде случаев можно определить источники устных сообщений, использованных в "Житии". Среди них были воспоминания учеников и современников Андрея Денисова: Мануила Петрова (сведения о поездке в Киев, о написании "Дьяконовых" и "Поморских ответов"), Ивана Герасимова (о предсмертной болезни Андрея Денисова), Матфея Епифановича Позднякова (случай в Березовском ски-

ту), а также не названных по именам людей, таких, как выговские трудники, которых Андрей Денисов поучал о пользе молитвы или с которыми сидел за общей трапезой. Агиограф мог также беседовать об истории пустыни с Трифоном Петровым и Даниилом Матвеевым.

Таким образом, Андрей Борисов, создавая "Житие" тезоименитого ему выговского киновиарха, выступил как составитель, редактор и собственно писатель. В том же письме 1769 г. Василий Данилов относительно своих материалов писал: "И ежели что из того годно будет, яко от дивияго и сухаго сука к вашей многоплодной и добродетельми и хитрыми науками цветущей маслине присадити, прошу покорно в чертог светлости отеческия похвалы грубое мое начертание внести" (Барс — 680, л. 3 об.). Отправитель письма не без самоуничижения признает литературное превосходство своего адресата, предоставляя ему необходимый материал для писательских трудов. Возможно, Андрей Борисов проводил общую редакторскую правку первоначальных записок, придавая своему сочинению стилистическое единство. Но обращает на себя внимание то, что из произведений Семена Денисова и Ивана Филиппова довольно большие фрагменты заимствуются дословно, без всяких изменений: памятники выговской словесности периода ее расцвета были для позднейшего писателя неприкосновенными литературными образцами. И сам Андрей Борисов, учившийся у Мануила Петрова (Ег — 1168, л. 342 об.), творил в духе этой школы, что демонстрирует не только рассмотренное "Житие", но и другие его сочинения. Таким образом, "плетение словес" (в немного упрощенных формах) продолжало свое бытование на Выгу еще в конце XVIII в.

"Житие" Андрея Денисова представляет нам также определенный срез духовной жизни пустыни. Из текста памятника очевидно, что спустя несколько десятилетий память об Андрее Денисове не ослабевала, в братии передавались устные рассказы о его добродетельной жизни и связанные с ним чудеса; благодарная память выговцев хранила мельчайшие бытовые подробности жизни своего наставника. Активная переписка "Жития", представлявшего собой объемистую книгу в четвертую долю листа, его иллюстрирование говорят о популярности этого памятника на Выгу вплоть до середины XIX в.

* * *

"Житие" Семена Денисова несет в себе больше загадок. К сожалению, решение многих из них может быть только гипотетическим.

В отличие от "Жития" Андрея Денисова агиобиография его младшего брата не стала таким распространенным памятником. Она существовала как в виде отдельной книги[45], так и в составе сборников[46].

"Житие" состоит из 17 глав и надсловия. Предисловие, включенное в общую нумерацию глав, начинается рассуждением, "колико есть полезна история человеческому роду" (Барс — 64, л. 8). Дав высокую характеристику добродетелям и премудрости Семена Денисова, автор говорит о тех причинах, которые побудили его предпринять свой литературный труд: "...таковаго убо мужа житие начертати аз, скудоумный, подвизаюся. Прочее же в невежественных мною да никто не зазрит, понеже убо ревности ради и любви к высокости деяния онаго подвизаем, овоже к премудрости пучине снисходя, в малой моей ладийце разума от онаго молю в подании помощи навыкнути, а овы не хотя таковаго мужа, в благочестии усерднаго, в добродетели высокаго, в премудрости преукрашеннаго, без памяти оставити, тем же восхищенный до третияго небеси и глаголет: "Помните наставники ваши". Но како их мощно помнити, аще истории о них не возимеет" (Барс — 64, л. 9 об.). В предисловии говорится об источниках сочинения и — косвенно — о времени его написания: "Сего ради аз многое и неусыпное желание возимех историю сию о богомудром отце и настоятеле сего Выгорецкаго общежительства Симеона (Д) написати. Но понеже небрежно многим о сем полагающимся (еже бы написати порядочно житие онаго), аще и во устех их обносит, обаче память о нем, аки искра в пепеле, погибати хотяше, чего ради уже поздно на се взыскание изыдох, испытуя многия от живущих при оном настоятельстве, более же собирая от истории боголюбиваго мужа Иоанна (Ф), от него же разнесенная по всей истории о выгорецком жительстве, собирая во един сот, связах, да хотящим слышати и ведати онаго мужа благоприятныя подвиги удобнее в сей, мню, собранной истории обрящет" (Барс — 64, л. 10).

Как и для "Жития" Андрея Денисова, основным письменным источником рассматриваемого памятника послужила "История Выговской пустыни" Ивана Филиппова. Из приведенного отрывка также видно, что "Житие" Семена Денисова было написано спустя значительное время после его кончины и использовались при этом рассказы даже не его учеников, но только "живущих при оном настоятельстве" (ср. в "Житии" Андрея Денисова: "жительствовавших с ним и слышавших пресладкое его учение" — Барс — 156, л. 7). Тот факт, что "Житие" младшего Денисова было создано после агиографического сочинения Андрея Борисова, подтверждается прямой отсылкой в тексте главы о преставлении Андрея Денисова: "Изволяяй пространнее ведати, да чтет историю Иоанна Филиповича вразнь писанную и особосочиненную тезоименичеством оному почтенным" (Барс — 64, л. 40). Таким образом, "Житие" Семена Денисова было написано не ранее самого конца 1780-х гг. или в 1790-е гг.

"Житие" Семена Денисова построено по той же самой схеме, что и труд Андрея Борисова: глава 2 "О отечестве богоблаженнаго Симеона" содержит похвалу Европе, России, Олонцу и Повенцу — родине героя, затем следуют главы "О времени рождения и о воспитании премудраго Симеона" (гл. 3), "О исшествии из мира в пустыню богомудраго Симеона вкупе со отцем своим Дионисием и братом Иваном" (гл. 4) и далее рассказ о деяниях и добродетелях Семена Денисова.

В рассматриваемом "Житии" целые главы построены на заимствованиях из сочинения Ивана Филиппова. Здесь мы встречаем и обширное цитирование, и пересказ, и небольшие фактологические дополнения. Повествование 3-й главы соткано из отрывков, восходящих к тексту 1, 19 и 21-й глав "Истории" (Барс — 64, л. 11 об. — 19 об. Ср.: ИВП, с. 9, 13–14, 19, 21, 22, 78–80, 81, 83, 98–100). Автор "Жития" сознательно не ставит перед собой задачи дать широкую картину первых лет стороообрядчества, распространения этого движения на Севере и зарождения общежительства, потому он дает отсылку на другие источники: "И хотяй пространнее ведати о начале сего общежительства да чтет Историю Ивана Филипповича и надгробную Петра Прокопьевича, сочинен[ную] Андреем Дионисовым" (Барс — 64, л. 19). Говоря об известном (по ИВП и "Житию" Андрея Денисова) факте посещения дома Дионисия Евстафьева Игнатием Соловецким (это было в 1680-х гг., Семен же родился в 1683 г.), автор "Жития" Семена Денисова делает необходимую оговорку: "Сего аще за малолетство и не помняше сей Симеон, обаче брат его премудрый Андрей добре помняше. И всякаго от него медоточнаго учения насыщен быше, от него же сей нами повествуемый муж слышателем бысть, паче же и от своих родителей извещением наказан" (Барс — 64, л. 16 об.). Сведения, почерпнутые у Ивана Филиппова, в "Житии" дополняются рассказом о том, как и в детстве Семена проявился его боголюбивый нрав. Трудно сказать: носит этот рассказ этикетный характер или все же основан на реальных фактах: "Бе бо еще в малолетстве имый разум зело остр и страха Божия наполнен. Егда бо его родительница от земных преселяшеся к будущим, он же неотступен бысть никаможе от одра ея, ово естественною любовию склоняем слезяше, жалея породившей и воспитавшей его матери, ово же аще и детскими глаголы воспоминая от книг болезненное изхождение души человеческой от тела и о безсмертии ея, также по мытарствам прехождении, чесо ради родительница его паче прочих чад к нему естественность любления скланяше и в таковом от любезнаго ея сына утешении предаст душю свою в руце Богу" (Барс — 64, л. 17 об. — 18).

Повествование Ивана Филиппова об отце братьев Денисовых, положенное в основу 4-й главы (Барс — 64, л. 19 об. — 21. Ср.: ИВП, с. 106), дополняется любопытной подробностью, отсут-

ствующей в других источниках. В последние дни жизни Дионисия Евстафьева (он умер в июне 1705 г.) в общежительстве не было ни Андрея, ни Семена, ни Даниила Викулина. Дионисий предрек, что "Андрею же не были при исходе его, Симеону же на путном шествии прилучитися, Даниилу же исход его присещением почтити, тако бо и збысться, якоже изрече" (Барс — 64, л. 21).

Событийная канва многих глав "Жития", посвященных трудам Семена Денисова на благо общежительства, также восходит к "Истории Выговской пустыни": 6-й "О четырехлетном темничном томлении чюднаго Симеона от новгородскаго архиерея Иова за древнее благочестие" (Ср.: ИВП, с. 145–148, 149), 7-я "О присланном на Петровския заводы от Синода учителе иеромонахе Неофите" (Ср.: ИВП, с. 169–189, пересказ. Отсылка: "которыя разговоры особною историею описаны суть" — Барс — 64, л. 38 об.), 9-я "О избрании в настоятельство Симеона Дионисовича" (Ср.: ИВП, с. 214), 12-я "О напастех от диавола чрез своих сосудов, воздвизаемых на святую сию обитель во время правления Симеонова" (Ср.: ИВП, с. 221–239, пересказ. Отсылка: "о чем во истории Иоанн Филиповича пространно писано есть" — Барс — 64, л. 58–58 об.), 13-я "О трудех и тщании настоятеля Симеона в строении монастырских" (Ср.: ИВП, с. 239–240, 241–247), 14-я "О преставлении киновиарха выгорецкаго Даниила Викулича" (Ср.: ИВП, с. 250–254. Отсылка: "Изволяй же о нем ведати пространно, да чтет Историю Ивана Филиповича" — Барс — 64, л. 64 об.), 16-я "О приезде асессора Самарина ис Тайной Санктпетербурской по оклеветанию Круглаго и о взятии отца Симеона под арест" (Ср.: ИВП, с. 394–395, 398–407, 409–410, 417–418. Отсылка: "О чем пространно писано есть во Истории Ивана Филипповича, самобывшаго на сем жестоком истязании" — Барс — 64, л. 78), 17-я "О преставлении отца Симеона Дионисиевича" (Ср.: ИВП, с. 472–473).

В вышеназванных главах "Жития" приводятся и некоторые дополнительные сведения, выходящие за рамки письменного источника. Обратим на них внимание.

В 6-й главе называется конкретная причина доноса Лыскова на Семена Денисова, который за "некое безчиние" повелел Лыскова "жестоце телесно наказати и вон изгнати" (Барс — 64, л. 25 об. — 26). Иван Филиппов говорил лишь о том, что Лысков, "яко Июда на Христа", донес (ИВП, с. 145). Автор "Жития" использует этот образ в своем повествовании: Лысков "совокупляется с подобным себе клевретом толвуянином, подобным лукавством Июдиным напояется, еже предати сего неповиннаго мужа на лишение жизни, шед во архиерейский разряд, якоже Июда к жидовским архиереом, объявляет чрез неких себе подобных архиерею Иову сего мужа прибытие" (Барс — 64, л. 26 об.). Автор "Жития" рассказ

"Истории" дополняет подробностями страдания за веру младшего Денисова: "Глаголют же, егда в ярости призываше его архиерей и на разглагольствии книгою новопечатною во главу его многажды бияше. Случися же некогда и цепию во главу зельно ударену быти, от чего до кончины своея блаженныя жизни зельно главою боляше" (Барс — 64, л. 34 об.). Видимо, в дополнение к повествованию "Жития" Андрея Денисова о связях выговского киновиарха с царицей Прасковьей Федоровной, автор данного памятника, сообщая о хлопотах Андрея за брата, говорит о посещении им в этой связи и Прасковьи Федоровны (Барс — 64, л. 34 об. — 35).

В 9-й главе автор "Жития", рассказывая о настойчивом убеждении Семена Денисова братией занять пост киновиарха после смерти Андрея, указывает, что выговцы "сотворше избрания сего лист и руками оный подписаша" (Барс — 64, л. 41). В сборнике выговских уставов и постановлений такого документа не сохранилось[97], но, вполне вероятно, что он и существовал, во всяком случае далее об этом подписном листе агиограф говорит более подробно.

Существенно дополнены сведения "Истории Выговской пустыни" относительно работы комиссии по доносу Ивана Круглого. Когда обоз с арестованными выговцами прибыл в Пигматку, рассказывает Иван Филиппов, "ту солдаты походя по кусу хлеба поели и Круглого нагрели в келии и покормили солдаты" (ИВП, с. 406). Автор "Жития вводит эпизод, характеризующий кротость Семена Денисова: "И по сем приехавше в Пигматку и тамо несколько остоявшеся, и солдатом дано бысть время поести. Отец же Симеон приказа Круглого хлебом, медом намазанным, накормити. Таковую убо незлобость досточюдный сей муж име, ея же всем можно удивитися" (Барс — 64, л. 82). Когда около 50 подвод растянулись по дороге вдоль берега Онежского озера, Круглый, пишет Иван Филиппов, "седяше в санях, смотряше на обоз сперва и веселяшеся, глагола салдату, показуя на обоз: "Хороша свадьба", — и салдат сказал ему с любовью: "Иван Иванович, какую ты свадьбу зделал". И он ему с яростью встречю сказа: "Молоденек ты, все и в тебе может быти". И солдат замолчал" (ИВП, с. 406–407). В житии сохранен этот диалог с солдатом, но ответная реплика Круглому содержит осуждение его предательства: "Исперва веселяшеся, глаголаше салдатам: "Видите, какую я сыграл свадьбу". Един же из оных салдат глаголаше ему: "Чего ради веселишися, Иван Иванович? Какая се свадьба, не самая ли неповинная бедность?" Он же на него яростно кричаше, салдат же умолче" (Барс — 64, л. 82–82 об.). Другой эпизод также рассказан в "Житии" более логично. Когда обоз ехал против Палеостровского монастыря, Семен Денисов обратился к пострадавшим здесь отцам с мольбой о заступничестве. "И потом, глаголют, на онаго Круглаго нападе велий озноб, содрогаяся со ужастию и гогоча зубами. И начат нечто боятися и трепетати"

(Барс — 64, л. 82 об.). В "Историю Выговской пустыни" эта подробность, восходящая к рассказам очевидцев, не вошла, и потому осталось непонятным "дивное преложение" Круглого — его отказ от показаний.

Основную событийную канву жизнеописания Семена Денисова агиограф черпает из своего основного письменного источника — "Истории Выговской пустыни", — дополняя его весьма незначительно сведениями, восходящими к устным рассказам, причем эти дополнительные эпизоды относятся преимущественно к кону 1730-х гг., т.е. к тому времени, которому еще могли быть свидетелями старшие современники автора "Жития". Для сравнения можно сказать, что Андрею Борисову, заставшему в живых, видимо, еще многих сподвижников и учеников первого киновиарха, удалось за счет их воспоминаний более существенно расширить повествование Ивана Филиппова.

Андрей Борисов в предисловии к своему "Житию" указывает и другие письменные памятники, использованные им при работе,— надгробные слова. Автор "Жития" Семена Денисова об этом умалчивает, однако и он прибегает к этим сочинениям, но черпает из них не фактические сведения, а панегирические фрагменты.

Глава 17-я "О преставлении отца Симеона Дионисиевича" открывается пространным восхвалением Семена Денисова, заимствованным (с незначительной обработкой) из надгробного слова неизвестного автора.

"Слово надгробное Семену Денисову"	"Житие" Семена Денисова
исполняеши восхождение естественных степеней <...> в мужестве крепости, силы крепость, в сединах благоразумие, восхождение паки естества обучение, якоже благосияющее позлащение, тако в юности священных писмен скорее навычение и абие быстро читати и писати и вскоре благоразумно разумевати и разсуждати и не замедля высоких наук касатися и постизати и на верх богословия востечение, якоже и добродетелеи солнцезрачное просвещение, кротость и смирение, ко всем любовное говение, учтивое приветствие, невелеречивое возглаголание, медоточное утешение, полезное совещание, спасительное возвождение. Да что молчанием упущаю, имъже, яко венцем красо-	пастырь всей Выговской пустыни Семеон Дионисиевич, мужественный в крепости, в сединах благоразумный, естеству обучитель из младых ногтей даже до блаженныя кончины, в священных писании непременный испытатель, скоротечный во всех науках елень, высокопарящий во святей богословии орел, благочестия столп непоколебимый, добродетелем солнцезрачное просвещение, ко всем любовный говеятель, учтивый приветственник, медоточный утешитель, полезный совещатель, спасительный возводитель, ревностный о древлепреданной святей вере всетеплейший поборник. Не словом малейшим, но многолетным повсюду благовещением, непостыдным пред всеми возглашением, премудрым к пререкающим возражением, прехит-

ты, светлеешися. По благочестии ревностию, не словом малем, но многолетным повсюду благовещением, непостыдным пред всеми возглашением, премудрым к перекующим возражением, прехитрым к лукавнующим воспящением. К сим и в темницах, и в юзах, и в оковах, во изгнаниих, в бегствах, от своих в разлучениях, от внешних и внутрених ненавидим, оклеветаем, наветуем, предательствуем (Попов — 207, л. 112 об. — 113)

рым к лукавнующим воспящением, но и самем делом сея ревности сей великомужественный муж бяше исполнитель. В темницах изнуряем, во узах и оковах повлачаем, во изгнаниих и в бегствах стесняем, от внешних и внутренних ненавидим, оклеветаем, наветуем, предательствуем (Барс — 64, л. 88—88 об.).

Большая часть недсловия также представляет собой почти дословное заимствование из заключительной части надгробного слова Семену Денисову Даниила Матвеева 1740 г., содержащей просьбу о восстановлении внутреннего мира в общежительстве и прекращении внешних напастей (Барс — 64, л. 98 об. — 99, со слов: "Утиши злодыхательныя волны...". Ср.: Барс — 60, л. 178 об. — 179).

Писатель конца XVIII в. использовал еще один неназванный источник — сочинения самого героя повествования. "Житие" Семена Денисова — единственный памятник выговской агиографии, в котором наряду с описанием жизненного пути героя дается достаточно полный обзор его литературной деятельности. И поскольку сочинения Семена Денисова соотнесены здесь с определенными этапами его деятельности, то эти сведения могут быть использованы при датировке ряда произведений.

В главе 5-й "О жительстве и подвигах в пустыни и ревности о благочестии богомудраго Симеона" (предшествующей повествованию о новгородском заключении 1713—1717 гг.) наряду с прилежанием в молитве, строгим соблюдением поста и терпением восхваляется защита древнего благочестия, что в тот период истории Выговской пустыни выражалось в сборе свидетельств в защиту старой веры. Об экспедициях выговцев по всей России хорошо известно, но "Житие" сообщает нам интересные факты о самостоятельных поездках Семена Денисова: "Последи же и един ездяше, ово в Москву и тамошнюю древнюю книгохранительницу испытоваше. Надсмотрителю же оныя признакомися своими учливыми разговорами, чрез него же свободный вход имеяше в книгохранительницу. И тамо с прочими общежители что нужное и благопотребное ко благочестию списываху. Такоже и новгородскую библиотеку чрез добрых людей осмотрих и тамо полезными свидетельствы обогатися. Бе бо вельми скор на писание, яко в краткое время тетрадь изготовляше" (Барс — 64, л. 22 об. — 23). То, что Семена Денисов писал очень быстро, подтверждает и другое сочинение — "О преставлении Симеона Дионисиевича", где говорится, что он "рукама борзо и

добре пишущь" (Попов — 207, л. 132). У старшего брата Семен научился грамматике, риторике, философии. Уже в самом начале своего творчества Семен Денисов попробовал себя в жанре торжественного красноречия: "прилежа и к сочинению праздничных торжественников, панегирических словес" (Барс — 64, л. 24). Тогда же им были написаны "История о отцах и страдальцах соловецких" и "сочинение противу вопрошения Трифона Петровича" (Барс — 64, л. 23 об.).

О времени новгородского заточения Семена Денисова агиограф сообщает: "Писа же из темницы дивный страдалец Симеон в Выгорецкую пустыню ко отцем и братии епистолии, зело умилительныя и душеполезныя, моля и прося все общество, да испросят ему от Создателя в полезное души его, жалея же и плачася, якоже трие отроцы по Иеросалиме, тако он по святей обители и боголюбезной братии, яко чадо по своей матери, стеняще" (Барс — 64, л. 31 об. — 32). Из известных в настоящее время восьми посланий Семена на Выг в "Житии", как можно определить по тексту, цитируются два[48].

После побега из новгородской тюрьмы Семен Денисов был вынужден некоторое время жить на Выгу тайно, в этот период он не только помогал брату в управлении киновией, но также занимался литературным трудом: "Многия словеса на праздники торжественныя написа и Богоматерь и святых угодников теми почти. Многия историческия и стихотворческия поздравительства и надгробныя словеса учини, елико каталогов собственных и других эпистолических писаний сотвори, число превосходят" (Барс — 64, л. 36 об.). Факт участия Семена в составлении "Поморских ответов" известен, однако трудно определить, что конкретно им было написано. Агиограф в качестве примера приводит обширнейший 50-й ответ, посвященный перечислению "новин". Кончина Андрея Денисова была почтена "многими премудрыми и сладительными" надгробными словами, "паче же сей дивный Симеон <...> зело предивныя и всякия премудрости исполненныя две надгробныя написа, жалость не точию сердцем, но и словесы изобрази <...> которая и до ныне от благочестивых с великим услаждением и жалостию прочитаются" (Барс — 64, л. 40). Автор второй половины XVIII в. приводит точные тексты "фем" двух произведений, благодаря чему мы видим, что речь идет об известных словах — на погребение и на 40-й день[49].

Характеризуя первые настоятельски труды Семена Денисова (до 1733 г.), автор "Жития" особое внимание уделяет его проповеднической деятельности. Безусловно, опираясь на рассказы слушателей, агиограф описывает риторскую манеру Семена: "По трапезе же, аще в воскресной день в вечер или в кий праздник торжественный простираше учение свое братии, поучая их надолзе <...>. Нерадящим же невнятна быти слышахуся, того ради нецыи малодушнии скор-

бяху о пространстве его словес, леностию побеждаемии, мнози же тщаливейшии со усердием послушаху, на умиление и слезы обращахуся, удивляхуся попремногу по отце действуемей от Святого Духа премудрости. Толь же долги проповеди творяше, яко по два и по три часа во оных упражняшеся, никакоже когда сухоты в словесех своих возиме, яко дивитися слышащим и глаголати, откуду сей таковая весть" (Барс — 64, л. 43 — 43 об.). О такой же продолжительности проповедей говорит и сочинение "О преставлении Симеона Дионисиевича": "...проповедающь часа на два, овогда же и на три" (Попов — 207, л. 132). То, что Семен Денисов говорил длинные проповеди, подтверждается и другим сообщением. Иван Филиппов в первые же годы после смерти Семена Денисова, сетуя на уход из жизни первого поколения выговских наставников, в поучении на день апостолов Петра и Павла писал: "Егда роптахом о частом и долгом произношении поучении словес благодатных, не ярость ли Владыки возгореся на нашу леность?" (Барс — 339, л. 160 об.). Агиограф перечисляет темы, избиравшиеся Семеном для поучения общежителей и скитян: содержание благочестия, добродетельное житие, целомудрие. Из литературных сочинений конкретно названы два: "Виноград Российский" и "ответствие на предложение Леонтия Федосеевича о форме креста"[50].

Ко времени конфликта со старцем Филиппом автор "Жития" относит слово Семена Денисова на текст "Бог единомысленныя вселяет в дом". Пересказ и цитация данного слова сопровождаются замечанием: "И сие слово зело пространными словесы и расположениями пространи" (Барс — 64, л. 66). После неудачных попыток примирения со сторонниками Филиппа настоятель написал еще одно слово: "Писаше же отец и слово увещательное тогда ко онем, раздирающим единство церьковное"[51]. Около 1738 г. Семен Денисов "написа изъявление о новодействуемом крещении, зело премудрыми и утвердительными наполнив доводы", и челобитную Анне Иоанновне (Барс — 64, л. 76 — 76 об.)[52].

На основании житий Андрея и Семена Денисовых можно сделать вывод, что широкое использование письменных источников и хорошее знание литературного творчества первых наставников составляют характерную черту поздней выговской агиографии. Вычленение сведений, восходящих к предшествующим выговским сочинениям, позволяет перейти к выявлению тех тем и сведений, которые были привнесены уже самим агиографом, что весьма существенно для атрибуции памятника.

Уже в предисловии прямо заявлена тема почитания наставников (со ссылкой на слова апостола Павла), столь характерная для духовного самоопределения Выга последней четверти XVIII в. Напомним, что эта тема была подробно разработана в отдельном слове, написанном Тимофеем Андреевым около 1780 г. Автор "Жития"

Семена Денисова особо акцентирует внимание своих современников на небесном предстательстве умерших выговских отцов. Это чрезвычайно наглядно демонстрирует 12-я глава, повествующая о доносах Кузнецова и Халтурина. Излагая события по "Истории Выговской пустыни" (с прямой ссылкой на источник), агиограф специально подчеркивает, что все напасти миновали благодаря заступничеству выговского сонма: "От сего известно есть ведати, что отеческая молитва и помощь и по смерти неоскудна к Богу о нас возсылаема бывает" (Барс — 64, л. 55–55 об.).

В рассматриваемом "Житии" совершенно очевидна тенденция, подчеркивающая и оправдывающая лояльное отношение первых киновиархов к царской власти. Сообщается о посещении Андреем Денисовым царицы Прасковии Федоровны (Барс — 64, л. 34 об. — 35), о похвальном отзыве Петра I о "Поморских ответах" ("Монарх же сам прочте до пяти ответов и силу написания уразумев, не без похвалы остави" — Барс — 64, л. 38 об.), о посланиях высокопоставленным особам ("И писма зело увеличивательныя как к его императорскому величеству, так и к почтенным господам писаше, которыя всежелательно от них примахуся и с похвалами пред прочими прочитаеми бываху" — Барс — 64, л. 50 об. — 51). Агиограф в доказательство необходимости богомолия за царя приводит эпизод, якобы происшедший между Трифоном Петровым и лежащим на смертном одре Семеном Денисовым. Хотя рассказ этот является вымышленным, поскольку, как хорошо известно, в 1740 г. Трифона Петрова не было в Выговской пустыни (ИВП, с. 471)[53], тем не менее в изложении четко просматривается авторская тенденция: Трифон Петров "по прочих многих со отцем глаголех и любовных и умильных прощениях воспроси его о начатом богомолии о внешних самодержцех: не противно ли будет Священному писанию и не по малодушию ли от него сие уступлено? Он же ему представлениями ответствова: "Веси, — рече, — и сам ты, любоученнейший мужу, Священная писания, апостольская о сем заповедания, повелевающая за оных непременно молити. К сим же и многое бывшее еще при моем блаженныя памяти покойном братце премудром Андрее помниши разсуждение, но смутительныя вещи прежде до сего не допустиша". И прирек еще: "Аще бы была во мне телесная сила, всяко бы о сем доводно представити мог". И прочая многая о сем, елико мощь ему послужи, с ним разглагольствова" (Барс — 64, л. 90 — 90 об.).

Примечательной особенностью "Жития" Семена Денисова является трактовка конфликта выговского киновиарха со старцем Филиппом. В источниках 1740-х гг. встречаем две противоположные точки зрения на события, приведшие к саможжению Филиппа в 1742 г.: по версии, бытовавшей в филипповской среде, причина конфликта состояла во введении на Выгу молитвы за царя, против

чего резко выступил старец Филипп; выговцы придерживались другого мнения, обвиняя Филиппа в чрезмерном честолюбии и нежелании подчиниться киновиарху[54]; в главе "Истории Выговской пустыни", посвященной старцу Филиппу, вообще ничего не сообщается о причине выхода его из общежительства[55].

"Житие" Семена Денисова изложению истории конфликта посвящает 15-ю главу, предшествующую рассказу о начале следствия по доносу Круглого, тем самым лишая эти события причинно-следственной связи. 15-я глава носит название: "О зависти и восстании неких от братии на богомудраго Симеона ради его настоятельства" — таково объяснение сути раздора. Агиограф приводит текст "вин", поданных Филиппом против Семена Денисова и касающихся только духовных дел, а не царского богомолия (Барс — 64, л. 69 — 69 об.), и сообщает о соборе против Филиппа, состоявшемся 14 октября 1738 г. (приводя перечень лиц, подписавших соборное определение) (Барс — 64, л. 69 об.), автор "Жития" при этом опирается на документальный источник — постановление, сохранившееся в сборнике подлинных выговских уставов и документов (Зав — 3, л. 269—270). Филипп не внял голосу высшей руководящей инстанции Выговского суземка и продолжал, по словам агиографа, творить раздор: "а отца же Симеона оглаголуя, грубословно нарицаше папою и иными грубыми словесы" (Барс — 64, л. 69 об. — 70). Филипп был изгнан из собора и вышел из Выговской пустыни, попытки примирения с ним результата не дали, как не возымело следствия и увещание его духовного отца инока Давыда (Барс — 64, л. 71—71 об.), тем самым Филипп порвал все связи с Выгом и его самосожжение на Умбе отношения к общежительству уже не имело.

Свидетельством оживления в старообрядческой среде конца XVIII в. интереса к вопросу о введении богомолия на Выгу и конфликту со старцем Филиппом является окружное послание видного деятеля поморского согласия архангелогородца Андрея Ивановича Крылова, написанное им около 1791 г. и доказывающее необходимость молитвы за царя (Барс — 734, л. 398—411). В дополнение к собственным доводам А.И.Крылов прилагает к своему сочинению послание Тимофея Андреева, объясняя при этом историю его написания: "Благочестивым истинне рачителем прилагается зде писмо, писанное по умолению нашему известнаго ради уверения о бывших обстоятельствах древних пустыннообитателей тамошняго общежительства почтенным обитателем (ныне уже и настоятель есть он) Тимофеем Андреевичем, понеже в здешней стране велие колебание и смущение и разныя несогласныя мнения и бредни в нарицающихся християнех отцепоследователях смущают и движут верных простыя души. Того деля, якоже слышахом и видехом толь нестройная бурь и смущения, сердечне поболехом о сем и по прошению благочестно

живущих отец и братии подокучихом отца Симеона Титовича, бывшаго при Лексе настоятеля, добродетелнаго и всечестнаго мужа, еже бы потщался известити нам о бывших в древности случаях при начатии общежития и о Филиппе писанием прочих ради наших собратии. Он же благий муж се самое изобразити повеле живущему с ними тогда собрату Тимофею Андреевичу прозванием Серебреникову" (Барс — 734, л. 410–410 об.).

Названное послание Тимофея Андреева, датированное 15 июня 1790 г.[56], представляет для нас большой интерес, поскольку имеет несколько точек соприкосновения с "Житием" Семена Денисова. Излагая историю вопроса о богомолии за государя, Тимофей Андреев говорит, что в первые "нужные" годы общежительства, "кая им нужда, какое бяше моление за внешния власти заводити, и аще и читаху, читаху тропарь более на победу врагов своих читаху" (Барс — 734, л. 411 об.). Позже, когда киновия обустроилась, настоятели Андрей и Даниил "тогда начаху рабом своим в тропаре глаголати. А нецыи победу царю нашему, а инии иначе, тогда у сего Андрея премудраго и брата Симеона великоученнаго многое бяше с прочими любоучеными мужи о сем разсуждение и различно о сем разглагольствоваху. Сии же великоучении мужие вящше слагахуся и тогда моление начати и правилне быти сие и законне определяху, но за матерелость в некиих не по разуму ревности сему преградою творяшеся. Сего ради и сии мужие, яко велий искус имеяху во всех поступках, не дерзаху безвременно помутити тогдашнее спокойствие, обаче сие предрицаху: "Будет,— реша,— и такое время, что и по нужде сие приимется..." (Барс — 734, л. 412). Аналогичные рассуждения встречаем и в "Житии" Семена Денисова. В главе 17 автор сообщает о том, что ввиду приезда комиссии Квашнина-Самарина "положиша в тропарех, кондаках и в стихах поминати и молити за императорское величество", и тут же добавляет: "Было же и прежде о сем многое разсуждение у отца Андрея Дионисиевича и у сего настоятеля Симеона с прочими, что достойно бы по закону апостольскому молити за внешних государей, но сие сотворити без нужды не изволиша, опасающеся безвременнаго от братии колебания. Нецыи же тогда от пустынножителей по печати читаху тропари, как напечатано, инии же инако" (Барс — 64, л. 76).

Подобно тому, как в "Житии", конфликт с Филиппом никак не связывается с принятием богомолия, так и в послании Тимофея Андреева прямо указывается: "Филиппово отлучение не тогда учинися, якоже некиим вознепщевася, но прежде сего около трех лет, якоже соборное писмо за всеми руками, в чем Филипп старец Симеону Дионисьевичу не согласился, свидетельствует. С его же самособственного я, списах, тебе предлагаю" (Барс — 734, л. 414 об.). Далее следует полная копия соборного постановления от 14 октября 1737 г., т.е. того самого, которое — за исключением одного пунк-

та — приводил и автор "Жития" (Барс — 64, л. 69–69 об.). Тимофей Андреев также говорил о непокорстве Филиппа, который "многая злоречия на отца метая" (Барс — 734, л. 416). Данный эпизод в "Житии" изложен с большими подробностями: сообщается о самовольной поездке Филиппа в Лумбушский скит, его нежелании подчиниться соборным постановлениям, приводятся его "грубые словесы" (Барс — 64, л. 70). Рассказ о попытках примирения в обоих сочинениях совпадает, иногда почти дословно:

"Послание" Тимофея Андреева	"Житие" Семена Денисова
Живяше же на Лексе, Семен же Дионисьевич, якоже самобывшии ныне поведают, приехав к нему со отцем Феодосием старцем, много его увещеваше уставитися от таковаго колебания. Он же нимало сему внимаше, но и еще самопоставленным его на настоятельство порицаше. Симеон же, яко не ведяше, к братии обращаяся, глаголаше: "Вы весте, братия, како аз определен кормчием быти?" Братия же готовый лист имеяху избрания на настоятелство его, на нем же руки общежителнии и скитскии приложени быша и сего старца Филиппа рука приложена бяше, иже тогда белцем бяше, Фотий Васильев нарицашеся. И повелен бысть честися. Егда же доиде до того места: "Фотий Васильев руку приложил", тогда прекроткий отец ему, Филиппу, возгласи: "Сия рука, отче, от кого приложена суть?" Он же противу нелепая глаголаше: "Аще и моя, но я, но я от оныя отрицаюся. Да и Максим де исповедник приложил руку, но от нее отрекся". И иная многая, грубоумствуя, глаголаше. Отец же Симеон многая ко увещанию его изъглагола, обаче исцелити вреды его не може. Последи же Филипп не закосне и изыде из общежителства, еще за два года или вящьше до приезда Самарина, и поселися в ските Надеждине и много от прочей братии увещаем бе, не послуша (Барс — 734, л. 416–416 об.).	Богомудрый же Симеон, хотя погасити возгоревшийся в нем дух, приеха на Лексу со отцем Феодосием и повеле призвати страца Филиппа на Лексу. И последи братския трапезы в неделю под вечер и при всей братии последи трапезы нача онаго увещевати. Он же не точию не покаряшеся, но и оглаголуя: бе его отеческое предводительство якобы по самовольству кроме братскаго соизволения восприятое. Отец же, яко не ведый, вопрошаше братию, как он сию должность восприя. Братия же имеяху на то у себе от всего выгорецкаго как монастырьскаго, так и скитскаго избрания рукоприкладованный лист, который отец чести повеле. В нем же и сего непокорника рука приложена. Услышася: "Фотий Васильев подписуюсь" (еще ему бельцем тогда бывшу), братия же его вопросиша: "Отче, чия есть сия рука приложена суть?" Он же отвеща: "Аще и моя, обаче аз тому не последую". И некия грубоумности тогда тамо приглашая бе. Видев же отец и прочии с ним онаго в таковом непреложном намерении, оставиша его на изволении. Он же отиде паки в Надеждино и более наносити зазоры, отлучая от общества легкомысленныя люди и присвояше к своему согласию. Много же после от отца Симеона, тако же и от прочих братии увещаем и молим бяше (Барс — 64, л. 70 об. — 71 об.).

Документ об избрании Семена Денисова на настоятельство, о котором идет речь в данном отрывке, неизвестен. В сборнике Зав — 3 его нет, в "Истории" Ивана Филиппова также нет намека на его существование: Даниил Викулин перед смертью словесно передал Семену настоятельство (ИВП, с. 252—253), хотя возможность такого соборного постановления категорически отрицать нельзя, поскольку все источники указывают, что младший Денисов возглавил пустынь по принуждению братии (Попов — 207, л. 113; Ег — 425, л. 63 об.; Барс — 64, л. 41—41 об.), и, кроме того, имелся прецедент — именно так, соборным постановлением, был избран киновиархом в 1702 г. Андрей Денисов (Зав — 3, л. 19—23). Как бы то ни было, но примечательно, что о существовании документа, подтверждающего избрание Семена, говорится не только в послании Тимофея Андреева, но и в "Житии" Семена Денисова.

Сравнительный анализ двух поздних сочинений — послания и "Жития" — не обнаруживает между ними какой-то прямой текстовой зависимости, но вместе с тем указывает, что их авторы располагали одними и теми же сведениями, отразившимися в этих сочинениях в разном объеме (одни события более подробно изложены в эпистолярном произведении, другие — в агиографическом). На наш взгляд, наиболее логичным объяснением этого факта может быть только предположение, что автором послания и "Жития" было одно и то же лицо. Оставляя высказанную гипотезу в качестве рабочей, продолжим рассмотрение названных памятников.

Тимофей Андреев свое послание А.И.Крылову заканчивает указанием на достоверность использованных им источников: "Нам же трудившимся в сицевом историописании благожеланием вашим да наградиша, понеже праведне, аще и вкратце, сия написахом, что видехом начертанная от праведных мужей или от них слышахом, кроме всякаго примешения. Я сие читал и Симеону Титовичу, который при многих сих деяниях был и слышал" (Барс — 734, л. 417). Совершенно очевидно, что Тимофей Андреев был близок лексинскому настоятелю Симеону Титовичу, которого он сменил на этом посту (после его смерти в 1791 г.). Напомним некоторые факты биографии Семена Титова, подробно рассмотренные нами ранее. Он застал еще настоятельство Семена Денисова, которому был предан настолько, что использовал всякую возможность "напитаться от него духовной мудрости": "недремлющима очима и откровенными ушесы" слушал его чтение и поучение, устраивался к нему возницей и келейным служителем, когда тот приезжал на Лексу (Барс — 907, л. 37). Вполне естественно, что такое почитание и уважение к Семену Денисову и, главное, рассказы о нем Семен Титов передал своему ученику — Тимофею Андрееву. В этой связи нам не покажется удивительным, что все новые сведения, вошедшие в "Житие" Семена Денисова в добавление к письменным источникам, касаются исключи-

тельно Лексинского общежительства и изложение большинства этих подробностей, безусловно, восходит к рассказам очевидца.

10-я глава "Жития" "О правительстве богомудраго Симеона, о тщании и о подвигах его" посвящена его первоочередным заботам в должности настоятеля. Проявляя исключительную заботу о церковном благочинии, Семен Денисов "всюду назирая сам, осматриваше не точию в монастыре брацком, и на Лексу часто ездя, братию и сестр наказуяше" (Барс — 64, л. 42 об.); "учаше и постниц о всех добродетельных исполнениях зело прилежно, последи же обращаяся ко иконе Спасителевой и Пречистыя Богородицы и прочим святым, простираше с великим усердием слово свое <...> и толь умиленно и плачевно сие глаголаше, яко всем постницам реки слез проливати" (Барс — 64, л. 44). Описание престольного лексинского праздника содержит интересные подробности жизни тех лет: "В праздник же Рожества святаго великаго в пророцех Иоанна Предотечи полкам народов приходящим на Лексу, тамо оной обреташеся всегда, поучая всех благочестию и добродетелем в постническом девическом соборе. Устрояху ему среди ограды высокое место, на нем же сей премудрый пастырь словесныя овцы наставляя, поучаше весьма пространно..." (Барс — 64, л. 44—44 об.). Когда в "Житии" говорится об уставных сочинениях настоятеля, то вновь особое внимание обращается на статьи, наиболее актуальные для женского общежительства — о "девственном житии", причем Семен Денисов и сам всегда опасался подать соблазн: "Егда бо случашеся или во ограду итти или на службу, без старейших никакоже хождаше. Такоже когда прихождаше к сестре своей Соломонии ради управлений некиих, то растворяше ея чюлан, да всем зримо явится его беседование" (Барс — 64, л. 46). Говорится, что Семен Денисов строго наказывал нарушителей целомудренных законов: "Глаголют же самовидителие, яко высоче о сем брата своего поступаше: погрешителей же в том без наказания не оставляше, аще и с кротостию, обаче наказоваше, прекословящих же и непокаряющихся и жестоце наказоваше" (Барс — 64, л. 48). Автор "Жития" подробно останавливается и на встрече Семена Денисова в девичьем монастыре, когда он возвратился из заточения в 1739 г. (Барс — 64, л. 87—87 об.).

Еще один эпизод "Жития" заставляет нас вспомнить послание Тимофея Андреева. В агиографическом сочинении рассказывается случай, который произошел в Березовском скиту: чудесным образом была явлена "преглубочайшая премудрость" Семена в беседе такими авторитетными выговскими книжниками и начетчиками, каковыми были его брат Андрей и Михаил Вышатин (Барс — 64, л. 24—24 об.). Как уже можно было судить по "Житию" Андрея Денисова, источником рассказов, связанных с Березовкой и Михаилом Вышатиным, был Матфей Епифанович Поздняков. По всей видимости, именно он и поведал автору "Жития" Семена Денисова приведен-

ный выше эпизод. Послание Тимофея Андреева подтверждает факт их знакомства: "Свидетельствовал мне и покойный Матфей Епифанович, когда он во младых летах жил на Березовке. Прилучися быти с прочими на трапезе со отцем Андреем Дионисьевичом, то же утвержение слышал, еже законнее молити по апостольскому завещанию за внешния власти" (Барс — 734, л. 413).

С Тимофеем Андреевым может быть связан фрагмент главы 16 о явлении, бывшем Ивану Филиппову в шунгском заключении. Прежде всего обращает на себя внимание то, что в "Житии" одни и те же события описаны дважды. Иван Филиппов стал свидетелем обвинений, которые высказали Семену Денисову некоторые из узников[57]:

"Житие" Семена Денисова
1-й вариант описания

...рекоша к приснопоминаемому Симеону, яко сия вся терпим и страждем ради прията вместившихся у нас чюжестранных обитателей, их же вы слабостию своею населисте. Что же противу того Моисея древняго подражатель, восплаков, глаголаше: "Или аз, братие, вся сия населях?" (Барс — 64, л. 84 об.).

"Житие" Семена Денисова
2-й вариант описания

...глаголюще: "Сия убо страждем, отче, ради вашея слабости, что вы населисте всяких во отеческом месте". Отец же, прослезився, глаголаше: "О братия! Еда ради нашея слабости, якоже глаголете, вси собрастеся, и вы, не Бог ли всех призва? Но всяк имеет свое произволение во благом или во злом жити" (Барс — 64, л. 85 об.).

Как видим, второй вариант текста дает диалог в более смягченном виде.

Ивану Филиппову в "тонком сне" явился Захарий Стефанов Дровнин (умер 9 мая 1737 г.) и предсказал скорое освобождение заложников:

Житие" Семена Денисова
1-й вариант описания

Сведеся абие в сон тонок и слышит под оконцем некотораго толкущагося. Он же, яко бе наяве сия мня быти, скочив, зряще во оконце оно и абие узре Захарю <...> иже глаголаша Иоанну: "Есть ли в пристанищи зде при брезе ладийца, в ней же нам преехати чрез озеро Онего?" Иоанн же ладийцу в пристанищи быти ему сказа, его же вопроси, глаголя: "С кем ты зде, брате Захарие, и откуду идеши?" Он же глагола ему: "Мы вси зде (назнаменуя с собою быти всех выговских святопочивших отец) и идем из Петербурга

"Житие" Семена Денисова
2-й вариант описания

Что же Господь Бог, дивный в чюдесех, творит? Показует оному Иоанну скорое свобождение быти: является ему в видении Захарий <...>. Зрящесе оному Иоанну, якобы пришедш ко оконцу и вопрошаше, есть ли на Онегию, ладийца преезати на онпол Онега (понеже темница недалече разстояще от евера Онега). Он же не ведети, глаголаше и познав его Захария быти, вопрошаше: "Где был еси, брате Захарие, и камо грядеши?" Он же рече:

в дом свой, яко отнелиже вы яти бысте, оттоле до сего дне ходихом просити о избавлении вашем, которое вам скоро будет". И сия рек, прощением приход свой разрешив, глагола: "Непраздность нам есть велика, да успеем во обитель к празднику" (тогда бо приближающуся дние, носящии торжество Сергия чюдотворца и девственника Иоанна и Саватия, Соловецкому отоку перваго насельника). И сия рек, невидим бысть. Иоанн же, ощутився, поведа сия отцу Симеону" (Барс — 64, л. 85–85 об.).

"Были есмы в Петербурге, ходатайствующе о вас, иже скоро свобождени будете. Ныне же спешимся на праздник Сергия чюдотворца в Богоявленской монастырь на Выг". И так оный Иоанн, возбнув, размышляше свое видение, извествуя ту всем седящим (Барс — 64, л. 85 об. — 86).

Совершенно очевидно, что второй вариант описания всего эпизода представляет собой свободный пересказ первого, который, как оказывается, является фрагментом, дословно заимствованным из другого сочинения — "О явлении Захарии Иоанну, выговскому общежителю, в лето 7247"[58] (Ср.: Друж — 486, л. 50 об. — 52). Это произведение входит в подборку чудес, относящихся к 1730–1740-м гг. и имеющих преимущественно антифилипповскую направленность[59]. Сохранилось два полных выговских списка этой подборки: один (Друж — 113, л. 54 об. — 60 об.) на бумаге в белой датой "1786"; другой (Друж — 486, л. 49–63 об.) — конца 70-х — первой половины 80-х гг. XVIII в.[60] и писан скорописью Тимофея Андреева, причем в этом сборнике находится также черновой автограф сочинения Тимофея Андреева "О времени и летах явления антихристова"[61].

Как нам представляется, первоначально текст 16-й главы "Жития" Семена Денисова содержал вариант, названный вторым,— пересказ чуда, которое агиографу было хорошо известно. Указание на Божественный промысел и заключительная фраза о том, что Иван Филиппов поведал свое видение всем узникам (а не только Семену Денисову), в гораздо большей степени отвечают дидактическим задачам агиографического повествования. Затем составитель почему-то решил дать дословную выписку из источника. Сличая текст главы "Жития" с чудом "О явлении Захарии...", можно обнаружить стык. На границе обоих вариантов в "Житии" стоит малопонятная фраза: "Иоанн же, ощутився, поведя сия отцу Симеону. От братии стужиша во оном седении, начаша отца укаряти, глаголюще..." (Барс — 64, л. 85 об.). Первое предложение завершает цитацию из чуда (Ср.: Друж — 486, л. 51 об.), вставка была сделана во второе предложение, после подлежащего "нецыи", которое при этом оказалось в начале всего эпизода, открывая собой обширную цитату:

"О явлении Захарии..."	"Житие" Семена Денисова
Пред тем же избавления их днем седящии с помянутым отцем Симеоном узницы, сокрушаеми опасным воинов блюдением, рекоша...	Нецыи же от седящих со отцем Симеоном узницы сокрушаеми опасным воинов блюдением, стуживше, рекоша...
Иоанн же ощутився, поведа сия отцу Симеону и в третий день по видении том вси седящии в тых томнениях освобождени быша	

Может быть, правка была внесена недостаточно ясно, и переписчики в результате оставили оба варианта рассказа об одном и том же чуде.

Тимофею Андрееву были близки темы, которые затрагивает "Житие". Недовольство некоторых выговцев тем, что наставники населили "во отеческом месте" "чюжестранных" и "всяких" (Барс — 64, л. 84 об., 85 об.) могло касаться самого писателя: он пришел на Выг только в конце 1770-х гг., уже на четвертом десятке[62], и в сознании исконных выговцев относился именно к этой категории. Другая тема связана с обличением склонности к новомодной одежде. Первым мероприятием Семена Денисова как киновиарха названо в "Житии" "истребление новозатеянных покроев" ("возимеша бо обычай в постническом девическом собрании широчайшия подолия устроевати"): "Он же с великим восторгом се испраздни, в его бо предводительство зело всяких прелестных красновидных одежд и покроев ухищрение испражняемо бе" (Барс — 64, л. 42 об.). Действительно, в выговском архиве сохранилось особое определение об одеждах постниц, написанное рукой Семена Денисова (Зав — 3, л. 179–179 об.)[63], но известно также, что эта тема беспокоила и Тимофея Андреева, автора "апологии о неношении платья, устроенного по форме иноземцев"[64].

Таким образом, целый ряд обстоятельств: преимущественное внимание к Лексинскому общежительству, знакомство с Симеоном Титовичем и Матфеем Епифановичем, близость многих фрагментов "Жития" к тематике сочинений Тимофея Андреева — позволяют предполагать, что именно он и явился автором агиографического повествования о Семене Денисове. Кроме того, последние разыскания в области выговской рукописной книжности весьма существенно расширили наши представления о творчестве этого писателя. В указателе Дружинина названо 21 его сочинение (12 из них только со ссылкой на П.Любопытного)[65]. В этом перечне преобладают произведения полемического характера, но Тимофей Андреев писал и в других жанрах, более близких к агиографическому. Ему принадлежат (авторство подтверждается черновыми автографами) слова воспоминательные (Андрею Денисову, выговским наставникам), похвальные

(иноку Корнилию), на церковные праздники (четыре слова для Поморского Торжественника) и выговские события (на построение больницы) (Барс — 616.1, л. 75–110 об., 141–170). Все названные сочинения написаны около 1780 г. и являют нам уже вполне сложившегося писателя. Поэтому позже (в 1790-е гг.), по примеру Андрея Борисова, он мог взяться и за столь серьезный труд, как "Житие" Семена Денисова.

Еще одним памятником поздней выговской агиографии является "Житие" Ивана Филиппова. Оно было издано и проанализировано Н.С.Гурьяновой[66], поэтому мы ограничимся несколькими замечаниями, касающимися общей картины литературного процесса на Выгу. Это сочинение не было написано "вскоре после смерти" Ивана Филиппова в 1744 г.[67], оно появилось не ранее 1759 г., когда при захоронении Мануила Петрова были обретены нетленные мощи Ивана Филиппова. Других хронологических привязок текст "Жития" не содержит, но, без сомнения, к 1790 г. произведение уже существовало, поскольку Тимофей Андреев в послании А.И.Крылову, ссылаясь на "Историю Выговской пустыни", замечает: "Какоже общественне прияся моление о том (за внешние власти.— *Е.Ю.*), доказывает в своей истории пишущ о действиях общежителных Иоанн Филипович, муж бывый по всему свят и праведен, якое и по смерти засвидетельствуется его святость нетлением телеси" (Барс — 734, л. 413–413 об.). Таким образом, написание "Жития" Ивана Филиппова следует отнести к 60–80-м гг. XVIII в. Как видно из анализа поздних текстов и рукописной книжности Выга, это агиографическое сочинение осталось на периферии старообрядческой культурной традиции: в других сочинениях оно не упоминается, переписывается же достаточно редко, что можно объяснить рядом причин. Иван Филиппов не был столь популярным деятелем Выга, как братья Денисовы; он упоминается лишь в общем ряду киновиархов; жизнеописание Ивана Филиппова ограничивается событиями личной биографии героя (и то выборочно) и не содержит такой широкой картины истории киновии, как "Жития" Андрея и Семена Денисовых. Если говорить о жанровых канонах, приверженность к которым отличает творчество выговских книжников, воспитанных на учебниках риторики и своей богатейшей библиотеке, то "Житие" Ивана Филиппова не может быть отнесено к высшим достижениям выговской школы: в сочинении недостает панегирического обрамления основной части и описания заслуг Ивана Филиппова перед общежительством (как стряпчего и киновиарха). Как верно заметила Н.С.Гурьянова, перед нами биография частного человека.

Агиографическую традицию на Выгу во второй половине XVIII в. более полно характеризуют жития Андрея и Семена Денисовых, продолжающие ранние опыты выговских книжников, такие, как жития инока Корнилия (редакция Трифона Петрова), Кирилла

и Епифания, Геннадия Боровского. Создание агиографических сочинений, посвященных знаменитой "самобратии", явилось прямым следствием возрождения духовной жизни пустыни; в них нашли отражение ведущие идеи этого периода выговской истории, сформулированные во вступительных обращениях к читателям и воплощенные в образах главных героев. В этих сочинениях история пустыни соединялась с описанием жизненного пути ее первых киновиархов.

Агиографический жанр, генетически восходящий к античной биографии, в условиях Нового времени как бы возвращается к своей первооснове, трансформируясь в описание жизни отдельного человека, биографический очерк. Однако русская литература XVIII в. еще сохраняла переходную форму, когда жанр приобретал светское содержание, но оставался дидактическим по своей направленности. Предмет такой исторической биографии XVIII в. составляет не "история одного человека", но жизнь крупного государственного или военного деятеля, служащая потомкам образцом для подражания[68]. Таковы, к примеру, "Житие Франца Яковлевича Лефорта" И.И.Виноградова (1799), "Житие Федора Васильевича Ушакова" А.Н.Радищева (1787), "Житие Петра Великого".

Выговские жития братьев Денисовых вполне могут рассматриваться в русле этой общелитературной тенденции. Их герои воспринимаются не только как место чтимые святые, но и как деятели старообрядчесой истории, поэтому столь обширен в этих сочинениях пласт исторического повествования. Примечательно, что поздние выговские писатели решили посвятить свой "любособрания" труд тем наставникам пустыни, которые сочетали в своей деятельности дела светские и духовные, оставив без внимания других, не менее известных, но не выходивших за рамки сугубо духовной сферы, как, например, Даниил Викулин или Петр Прокопьев. "Житие" Ивана Филиппова отразило иную тенденцию — интерес к судьбе конкретного человека.

Анализ агиографических текстов позволяет охарактеризовать "творческую лабораторию" древнерусского книжника, каковым по своей сути оставался старообрядческий писатель. И Андрей Борисов, и Тимофей Андреев (по нашему предположению) тщательно проработали имевшиеся в их распоряжении письменные источники — "Историю Выговской пустыни" и надгробные и воспоминательные слова о первых киновиархах, из которых они позаимствовали основную сюжетную канву и описания ряда событий; обширная цитация перемежалась при этом с пересказом оригинала. В дополнение к сведениям, почерпнутым в сочинениях современников братьев Денисовых, писатели последней трети XVIII в. собрали все, какие еще было возможно, рассказы непосредственных очевидцев и устные предания, бытовавшие в среде братии. В этой части повествования поражает отчетливая историческая память выговских обитателей, за-

печатлевшая мельчайшие подробности характера и бытового поведения наставников. Творческая история "Жития" Андрея Денисова вновь указывает нам на существование на Выгу практики коллективного творчества, когда писатель пользовался подготовительными материалами, полученными им от своих литературных сотрудников. Подобные примеры известны в отношении Семена Денисова и Ивана Филиппова, но, оказывается, их дает и поздняя выговская литература.

Первые киновиархи пользовались особым почтением выговцев на протяжении всей истории пустыни. Вокруг их имен группировался целый комплекс памятников литературы, изобразительного и прикладного искусства. Рисованный лубок, книжная миниатюра, икона живописная и меднолитная (с изображением тезоименных святых), церковная служба дополнялись житием и воспоминательными словами. Новые поколения пустынножителей воспитывались на этих образцах служения старой вере, воспринимая их жизнь и подвиги в неразрывной связи с историей общежительства.

Принятые сокращения

Барс — 5 — РГБ. Собр. Барсова. № 5. Переписная книга старообрядцев мужского и женского пола Выгорецкого общежительства. 1744–1748 гг.

Барс — 60 — РГБ. Собр. Барсова. № 60. Сборник надгробных слов выговским наставникам. Середина XIX в.

Барс — 64 — РГБ. Собр. Барсова. № 64. Житие Семена Денисова. Середина XIX в.

Барс — 156 — РГБ. Собр. Барсова. № 156. Житие Андрея Денисова. 80-е гг. XVIII в.

Барс — 187 — РГБ. Собр. Барсова. № 187. Составная рукопись. Середина XVIII — начало XIX в.

Барс — 339 — РГБ. Собр. Барсова. № 339. Поморский Торжественник. 40-е гг. XVIII в.

Барс — 388 — РГБ. Собр. Барсова. № 388. Составная рукопись. Вторая половина XVIII — начало XIX в.

Барс — 415.3 — РГБ. Собр. Барсова. № 415.3. Слово на день тезоименитства Андрея Борисова от жителей Чаженгского скита. 80-е гг. XVIII в.

Барс — 512 — РГБ. Собр. Барсова. № 512. Слово надгробное М.Е.Позднякову. 20-е гг. XIX в.

Барс — 616.1 — РГБ. Собр. Барсова. № 616.1. Сборник сочинений Тимофея Андреева. 80-е гг. XVIII в.

Барс — 680 — РГБ. Собр. Барсова. № 680. Составная рукопись второй половины XVIII — первой половины XIX в.

Барс — 734 — РГБ. Собр. Барсова. № 734. Сборник. 20-е гг. XIX в.

Барс — 907 — РГБ. Собр. Барсова. № 907. Сборник. Конец XVIII — начало XIX в.

Брат — 17 — РГБ. Собр. Братства св. Петра митрополита. № 17. Составная рукопись. Вторая половина XVIII — первая половина XIX в.

ВЛ — Выговский летописец (изд.: Братское слово. 1888. № 10).

ВР — Виноград Российский (изд.: Денисов С. Виноград Российский. М., 1906).

Друж — 53 — БАН. Собр. Дружинина. № 53. Житие Андрея Денисова. 80-е гг. XVIII в.

Друж — 113 — БАН. Собр. Дружинина. № 113. Сборник. 80-е гг. XVIII в.

Друж — 486 — БАН. Собр. Дружинина. № 486. Сборник. Конец 70-х — первая половина 80-х гг. XVIII в.

Друж — 647 — БАН. Собр. Дружинина. № 647. Сборник с Житием Семена Денисова. Первая четверть XIX в.

Друж — 659 — БАН. Собр. Дружинина. № 659. Житие Андрея Денисова. 80-е гг. XVIII в.

Друж — 757 — БАН. Собр. Дружинина. № 757. Житие Андрея Денисова. 20-е гг. XIX в.

Друж — 960 — БАН. Собр. Дружинина. № 960. Житие Андрея Денисова. 1885 г.

Друж — 971 — БАН. Собр. Дружинина. № 971. Житие Андрея Денисова. 20-е гг. XIX в.

Друж — 985 — БАН. Собр. Дружинина. № 985. Житие Семена Денисова. Середина XIX в.

Ег — 425 — РГБ. Собр. Егорова. № 425. Сборник. Первая половина XVIII в.

Ег — 682 — РГБ. Собр. Егорова. № 682. Сборник. 20–40-е гг. XVIII в.

Ег — 1168 — РГБ. Собр. Егорова. № 1168. Сборник надгробных слов выговским наставникам. 10-е гг. XIX в.

Ег — 1311 — РГБ. Собр. Егорова. № 1311. Сборник надгробных слов выговским наставникам. 80-е гг. XVIII в.

Ег — 1992 — РГБ. Собр. Егорова. № 1992. Сборник. Первая половина XVIII в.

Епарх — 659 — ГИМ. Епархиальное собрание. № 568. Мануил Петров. "О молении за царей". 1742 г.

Есипов. — Есипов Г. Раскольничьи дела XVIII столетия, извлеченные из дел Преображенского приказа и Тайной розыскных дел канцелярии. СПб., 1861. Т. 1–2.

Зав — 3 — ИРЛИ. Колл. Заволово. № 3. Выговский чиновник. Первая половина XVIII в.

ИВП — Филиппов И. История Выговской старообрядческой пустыни. СПб., 1862.

Клепиков. I. — Клепиков С.А. Филиграни и штемпели на бумаге русского и иностранного производства XVII–XX вв. М., 1956.

Мазур — 1322 — РГАДА. Ф. 196. Оп. 1. Д. 1322. Послание Семена Денисова Феофану Прокоповичу. 30-е гг. XVIII в.

ОЛДП. Q.60 — РНБ. Собр. ОЛДП. Q.60. Житие Андрея Денисова. Конец XVIII — начало XIX в.

Погод — 1276 — РНБ. Собр. Погодина. № 1276. Житие Андрея Денисова. 20-е гг. XIX в.

Попов — 207 — РГБ. Собр. А.Н.Попова. № 207. Сборник. Первая половина XVIII в.

Увар — 344 — ГИМ. Собр. Уварова. № 344, 4°. Житие Андрея Денисова. 80-е гг. XVIII в.

Увар — 817 — ГИМ. Собр. Уварова. № 817, 4°. Житие Андрея Денисова. 10-е гг. XIX в.

Увар — 1062 — ГИМ. Собр. Уварова. № 1062, 4°. Житие Андрея Денисова. Середина XIX в.

Яковлев — Яковлев Г. Извещение праведное о расколе беспоповщины // Братское слово. 1888. № 1–9.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Обоснование этой новой атрибуции см.: Понырко Н.В. О том, кто был автором Жития боярыни Морозовой // Житие протопопа Аввакума. Житие инока Епифания. Житие боярыни Морозовой / Изд. подготовлено Н.В.Понырко. СПб., 1994, с. 212–218.

[2] Понырко Н.В. Выговская литературная школа в первой половине XVIII столетия: Автореф. ... канд. филологич. наук. Л., 1979. С. 16–22.

[3] См. работы последних лет: Понырко Н.В. Кирилло-Епифаниевский житийный цикл и житийная традиция в выговской старообрядческой литературе // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. XXIX. С. 154–169; Карманова О.Я. Об одном из источников выговского Жития инока Епифания // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. XLIX. С. 410–415; Брещинский Д.Н. Житие Корнилия Выговского как литературный памятник и его литературные связи на Выгу // ТОДРЛ. Л., 1979. Т. XXXIII. С. 127–141; Он же. Житие Корнилия Выговского пахомиевской редакции и его литературная история // ТОДРЛ. Л., 1983. Т. XXXVII. С. 269–285; Он же. Житие Кирнилия Выговского пахомиевской редакции (тексты) // Древнерусская книжность: По материалам Пушкинского Дома. Л., 1985. С. 62–107; Маркасова Е.В. Стилистические особенности использования архаичных глагольных форм в Житии Корнилия Выговского // Историческая стилистика русского языка. Петрозаводск, 1990. С. 88–94; Sullivan J. Manuscript of Simeon Denisov's *The Russian Vineyard* // The Slavonic and East European Review. 1980. Vol. 58. № 2. P. 182–194; Он же. Problems of Textual Analysis in Simeon Denisov's Vinograd rossiiskii // The Slavonic and East European Review. 1990. Vol. 68. № 3. P. 401–417; Юхименко Е.М. "Виноград Российский" Семена Денисова (текстологический анализ) // Древнерусская литература: Источниковедение. Л., 1984. С. 249–266.

[4] Дружинин В.Г. Словесные науки в Выговской поморской пустыни. СПб., 1911. С. 30. Дружинин говорит об Андрее Борисове как о биографе Андрея Денисова: "Ему, однако, принадлежит большое число сочинений: Житие А.Денисова и едва ли не Житие С.Денисова. То и другое сочинение обличают в нем писателя искусного в риторике" (там же. С. 30).

[5] Дружинин В.Г. Писания русских старообрядцев. СПб., 1912. С. 62–63, № 3; С. 159, № 109.

[6] Гурьянова Н.С. Поморские исторические сочинения XVIII в. // Источники по истории общественной мысли и культуры эпохи позднего феодализма. Новосибирск, 1988. С. 93; Она же. Проблема исторического повествования в интерпретации писателей выговской литературной школы // Известия СО АН СССР. Серия: История, философия, филология. Новосибирск, 1991. Вып. 3. С. 14—18; Она же. История и человек в сочинениях старообрядцев XVIII в. Новосибирск, 1997. С. 56—58, 172.

[7] Grummey R. The Cultural Worlds of Andrei Borisov // Forschungen zur osteuropïaischen Geschichte 54. Berlin, 1998. P. 65—70.

[8] Дружинин В.Г. Писания... С. 130, № 196.

[9] Почерк Андрея Борисова устанавливается нами по его подписному автографу: Брат — 17, л. 91. Поздравительное письмо Андрея Борисова Прасковии Феоктистовне Долгой от 28 октября 1790 г.

[10] В первоначальной редакции слова упоминались "пожары спервоначално многия", Андрея Борисов внес сюда исправления и добавление: "пожары первоначалныя многия и нынешния великия" (РНБ. Q.I.1083. Л. 46). Была исправлена начальная фраза: "Колико волн, колико бурь, колико наводнениев разных на искоренение их (общежительств.— *Е.Ю.*) от рыкающего левски не воздвизашеся". В окончательном варианте она стала выглядеть следующим образом: "Колико пламенных огней, колико свирепых волн, колико престрашных бурь, колико ужасных наводнениев и раззорениев разных... не воздвизашеся" (РНБ. Q.I.1083. Л. 46).

[11] Эта глава писана на бумаге с филигранью "Pro Patria" с девизом и литерами RI и королевским шифром GR — типа: Клепиков, Кукушкина, 1973. № 593 (1784).

[12] Дружинин В.Г. указывает, что один из списков его собрания писан на бумаге 1783 г. (Дружинин В.Г. Писания... С. 63). Это действительно так, однако припереплетные листы рукописи имеют белые даты "1787", "1789" (Друж — 53, старый № 47). Рукопись Увар — 344 писана на бумаге с белой датой "1787", Друж — 659 — "1788"; Барс — 156 имеет припереплетные листы с белой датой "1787". Другие списки поздние: ОЛДП. Q.60 (конец XVIII — начало XIX в.), Увар — 817 (1810-е гг.), Погод — 1276, Друж — 757, 971 (1820-е гг.), Увар — 1062 (середина XIX в.), Друж — 960 (1885 г.).

[13] Например: "Пострада отец Пимин с прочими своими собранными с двою тысящи без мала лета от мироздания 7195 года августа" (Друж — 659, л. 14); "Петра П[рокопьеви]ча и Соломонию взяли отцы во общее житие лета от мироздания 7200 года октября в первых числех" (Друж — 659, л. 28 об.); о иноке Пафнутии — "Поживе во общежительстве седмь лет и скончася о Господе" (Друж — 659, л. 35 об.); о смерти Матфея Епифановича — "Лета от мироздания 7290, а от Рожества Христова 1782 июня 24" (Друж — 659, л. 55 об. — 56).

[14] О первых годах общего жития: "И собрашася вси на место, где ныне часовня и столовая, и певше молебен и начаша бревен сещи валнягу и около того места близ на строение монастыря" (Друж — 659, л. 31 об.); "А дороги с волостей к ним в пустыню тогда еще не было, на лыжах с кережами хождаху" (Друж — 659, л. 41); о первых постройках: "Конинной двор на братской стороне, а коровей на другой стороне у сестр" (Друж — 659, л. 42).

[15] Например, к тексту "взяв прощение у старца" делается дополнение: "или у настоятеля или у еклисиарха" (Друж — 659, л. 36); в тексте говорится о том, что устроили "келейцу малую", на полях уточняется: "То есть привратну" (Друж — 659, л. 37).

[16] Данный фрагмент был внесен в текст (также с пометой киноварью "Пространнее") только писцом Барс — 156 (л. 34–35); в других списках фрагмент оказался утраченным.

[17] Стихотворных произведений Андрея Борисова нам не было известно, однако на его несомненный интерес к этой области литературного творчества указывает то, что среди предпринятых им и его сотрудниками грамматических и риторических штудий имеется разбор стихотворных размеров (Барс — 187, л. 169–169 об., на л. 170 об. — автограф Андрея Борисова).

[18] 1787–1790 гг. были очень напряженными для Андрея Борисова, вынужденного все свои силы сосредоточить на ликвидации последствий пожара. И все-таки время для литературных занятий у него находилось. В 1788 г. по случаю восстановления храмов им было произнесено три обширных слова (Дружинин В.Г. Писания... С. 63–64, № 5–7). Что касается "Жития" Андрея Денисова, то, возможно, оно было почти готово, поскольку сбор материалов и работа над ним велись уже почти два десятилетия.

[19] Схема греческого похвального жития, которой следовали и древнерусские агиографы, описана Х.М.Лопаревым. См.: Лопарев Хр.М. Греческие жития святых VIII и IX веков. Пг., 1914. Ч. 1. С. 15–36.

[20] С этой точки зрения проанализировано "Житие" Семена Денисова Н.С.Гурьяновой. См.: Гурьянова Н.С. История и человек в сочинениях старообрядцев XVBIII в. Новосибирск, 1997. С. 56–58.

[21] Подробнее об отношении Андрея Денисова и Андрея Борисова к внешней власти и их сочинениях на эту тему см.: Юхименко Е.М. Самодержавие и правоверие в литературе выговского старообрядчества // Pisarz i władza (od Awwakuma do Sołżenicyna). Łódź, 1994. S. 34–41.

[22] Иван Герасимов Черной, стряпчий, бывший келейник Андрея Денисова, в середине 1740-х гг. жил в Березовском скиту (Яковлев, с. 471, 473). Иван Герасимов родился около 1696 г., по I переписи числился в Выговском общежительстве, по II — в Шелтопорожском скиту, умер в 1758 г. (РГАДА. Ф. 350, оп. 2, д. 2373. Л. 9 об.; Ф. 288, оп. 1, д. 964. Л. 213 об.; Ф. 350, оп. 2, д. 2422. Л. 47).

[23] См.: Дружинин В.Г. Поморские палеографы начала XVIII ст. // ЛЗАК за 1918 г. Пг., 1923. Вып. 31. С. 1–66.

[24] Дата его смерти указывается на полях некоторых из списков "Жития" Андрея Денисова (Друж — 659, л. 55 об. — 56; Увар — 344, л. 71). Биографические данные о Матфее Епифановиче Позднякове сообщает посвященное ему надгробное слово (Барс — 512, л. 1–15). В единственном обнаруженном нами списке слова 1820-х гг. в конце рукописи (после текста слова) сделана приписка, сообщающая о видении молящегося Андрея Денисова, в которой пересказываются сведения "Жития" Андрея Денисова, но источник указывается другой: "История Выгорецкаго общежительства о сем пишет" (Барс — 512, л. 16).

[25] Память Василию Анкирскому, пресвитеру, священномученику, празднуется 22 марта. Из Анкирских пресвитеров прославляется церковью также Евстохий (23 июня).

[26] Это могло быть в период 1700–1705 гг. Овдовевшая в 1696 г. царица с дочерьми жила в Измаловском дворце. Как можно судить по тексту "Жития", Анна Ивановна (родилась в 1693 г.) тоже слушала чтение и помнила это, следовательно, она не была уже малолетним ребенком. В 1706 г. Петр I выразил желание о переезде семьи брата в Петербург, куда весной 1708 г. и выехало все семейство (См.: Семевский М. Царица Прасковья. М., 1989. С. 36). В "Житии" говорится, что в благодарность Прасковья Федоровна хотела пожертвовать хлеб из своих хранилищ, но Андрей Денисов отказался, сославшись на дальность пути и дороговизну перевозки, тогда царица, стесненная в денежных средствах, дала только сто рублей, что, как потом сказали выговскому киновирху московские старообрядцы, было значительно меньше суммы, которую можно было выручить от перепродажи хлеба. Трудно представить, чтобы такой случай произошел после 1705 г., когда на Выгу наступил голод и общежители в поисках хлеба ездили по всей России.

[27] Вставка сделана другим почерком, современным рукописи, однако точно атрибутировать этот почерк пока не представляется возможным. Все другие списки "Жития" в данном месте содержат пропуск.

[28] Семевский М. Царица Прасковья. С. 189.

[29] Там же. С. 34.

[30] Зеньковский С. Русское старообрядчество. М., 1995. С. 274, 280, 385, 428; Есипов. II. С. 212.

[31] Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. Иркутск, 1979. С. 52, 281.

[32] Там же. С. 81 ("Книга бесед" протопопа Аввакума); Зеньковский С. Русское старообрядчество. С. 328.

[33] Выговский писатель не говорит точно, у кого именно из Салтыковых служил Исайя, но сообщает, что он утвердил своего господина в древнем благочестии: "Пришедшу иногда боярину к самодержу, уврен бысть от прочих и от самого державнаго, яко двема престома крестится" (ВР, л. 35 об.). На вопрос царя Салтыков ответил, что научен Исайей, тот был схвачен, затем казнен. О судьбе самого Салтыкова ничего не говориться. Он назван "сигклитиком", т.е. членом высшего правительства. М.Семевский относит эти сведения к Федору Михайловичу Салтыкову (Семевский М. Царица Прасковья. С. 32).

[34] Там же. С. 31–32.

[35] Датиева Н. Государев двор на Измайловском острове // Царские и императорские дворцы: Старая Москва. М., 1997. С. 92.

[36] РГАДА. Ф. 282, оп. 1, ч. 1, д. 1031. 1702 г. Л. 666. Искренне благодарю Н.С.Датиеву, любезно указавшую мне на этот документ, обнаруженный В.В.Зубаревым.

[37] Датиева Н. Государев двор на Измайловском острове. С. 92–93.

[38] Показательно, что в некоторых списках "Жития" 17-я глава оказывается опущенной (Барс — 156; Друж — 53; ОЛДП. Q.60; Увар — 817, Погод — 1276; Увар — 1062).

[39] РГАДА. Ф. 350, оп. 2, д. 2373. Л. 16 об.

[40] Там же. Д. 2422. Л. 6 об.

[41] Юхименко Е.М. Неизвестный выговский писатель Василий Данилов Шапошников и "Сказание о преставлении Симеона Дионисиевича" // ТОДРЛ, СПб., 1993. Т. XLVI. С. 441.

[42] РГАДА. Ф. 288. Оп. 1. Д. 964. Л. 235 об.

[43] Такая практика работы агиографа была глубоко традиционной. См., например: Дмитриев Л.А. Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XII-XVII вв.: Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л., 1973; Крушельницкая Е.В. Автобиография и житие в древнерусской литературе. СПб., 1996. Известен также факт использования надгробного слова как источника при составлении официального "Жития" Иосифа Волоцкого. См.: Дмитриева Р.П. Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности // Книжные центры Древней Руси: Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности. Л., 1991. С. 5.

[44] Традиционный для древнерусского агиографа прием использования первоначальных черновых записок существовал и в выговской литературе: так создавался Кирилло-Епифаниевский цикл (см.: Понырко Н.В. Кирилло-Епифаниевский житийный цикл... С. 163, 168), так писался "Виноград Российский" (см.: Юхименко Е.М. Вновь найденные письма Семена Денисова // ТОДРЛ. Л., 1990. Т. XLIV. С. 416–417).

[45] РНБ. Q.I.1064 (бумага с белой датой "1838"), Друж — 985 (42) и Барс — 64 (середины XIX в.).

[46] Друж — 647 (689), л. 308–407 об. (первой четверти XIX в.).

[47] См.: Понырко Н.В., Бударагин В.П. Автографы выговских писателей // Древнерусская книжность: По материалам Пушкинского Дома. Л., 1985. С. 174–200.

[48] Это послания, указанные В.Г.Дружининым: Дружинин В.Г. Писания... С. 152, № 89; С. 153, № 90.

[49] Там же. С. 148, № 58; С. 150, № 66.

[50] Последнее сочинение носит название: "Диспутательная при аргументах вопросозадания любомудраго книгочитателя.. Леонтия Федосеевича о кресте и о римской церкви.. заданная премудрому господину Симеону Денисьевичу... на которыя от него... ответорешение учинено" (Дружинин В.Г. Писания... С. 139, № 10).

[51] По приведенной в "Житии" "феме" слово идентифицируется с указанным у Дружинина: Дружинин В.Г. Писания... С. 138, № 8.

[52] Первое из названных сочинений соотносится с указанным Дружининым "Изъявлением, что ради сомняемся о новодействуемом ныне в России крещении..." (Дружинин В.Г. Писания... С. 133, № 1. "Пять показаний; написано вскоре после 1724).

[53] Трифон Петров отсутствовал на Выгу с 1737 по 1745 г. См.: Юхименко Е.М. Вновь найденные письма... С. 413; Гурьянова Н.С. Дополнение... С. 226.

[54] Демкова Н.С., Ярошенко Л.В. Малоизвестное старообрядческое сочинение середины XVIII в. "История пострадавших отец Филиппа и Терентия" // Рукописное наследие Древней Руси: По материалам Пушкинского Дома. Л., 1972. С. 174–191.

[55] См.: Гурьянова Н.С. "История Выговской старообрядческой пустыни" И.Филиппова (к истории создания текста) // Источники по истории общественного сознания и литературы периода феодализма. Новосибирск, 1991. С. 189.

[56] "Послание Тимофея А[ндрееви]ча, писанное к городу Архангелску Андрею И[ванови]чю Крылову со братиею". 15 июня 1790 г. (Барс — 734. Л. 411–417. У Дружинина указано со ссылкой на П.Любопытного: Дружинин В.Г. Писания... С. 53, № 19).

[57] Комиссией Квашнина-Самарина в числе заложников были взяты в Шунгу Иван Филиппов, Мануил Петров, Даниил Матвеев, Федор Семенов, Иван Иванов Мыльников, Сава Ларионов, Максим Игнатьев, Иван Герасимов Чорной, Иван Семенов Зеленой, Яков Матвеев Кокин с дочерью и сестрой, Федор Ларионов с сестрой, Ирина Онисимова и Марья Леванидова (Есипов. I. С. 549–552).

[58] Дружинин В.Г. Писания... С. 177.

[59] Большая часть чудес данной подборки вошла в указатель В.Г.Дружинина по отдельности. См.: Там же. С. 179–180, 163, 231, 36, 292. Однако оба указанных исследователем списка являются подборкой из 10 чудес: Друж — 486 (516). Л. 49–63 об.; Друж — 113 (144), л. 54 об. — 60 об.

[60] Филигрань: литеры ВФ, СТ в волнистом и прямом прямоугольнике — См.: Клепиков. I. № 151 (1765–1776).

[61] См.: Дружинин В.Г. Писания... С. 52, № 9.

[62] Любопытный П. Исторический словарь... С. 85.

[63] Понырко Н.В., Бударагин В.П. Автографы выговских писателей. С. 197–198.

[64] Дружинин В.Г. Писания... С. 52, № 16 (ссылка на П.Любопытного). Нам удалось обнаружить это сочинение в одном из сборников (Барс — 497, л. 184–188. "Немецкое платье не носить").

[65] Дружинин В.Г. Писания... С. 50–53.

[66] Гурьянова Н.С. "Житие" Ивана Филиппова // Христианство и церковь в России феодального периода (материалы). Новосибирск, 1989. С. 227–253; Она же. История и человек в сочинениях старообрядцев XVIII века. Новосибирск, 1997. С. 160–172.

[67] Там же. С. 160.

[68] Курилов А.С. Жанр жития и русская филология XVIII в. // Литературный сборник XVII века: Пролог. М., 1978. С. 148–154.

А.А.Пауткин

"СЛОВО О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ" В ИСТОРИЧЕСКОМ ПОВЕСТВОВАНИИ Г.СЕНКЕВИЧА

Среди большого числа исследований по различным аспектам русско-польских литературных связей работы, посвященные анализу влияния русской литературы на творчество Генрика Сенкевича, занимают достаточно скромное место. Объясняется это прежде всего взглядами и личными пристрастиями самого Сенкевича, который "старался держаться подальше от всего, связанного с Россией"[1]. Лишь в последние десятилетия проблема "Сенкевич и русская литература" получила в трудах польских и отечественных литературоведов новое освещение[2].

Одним из наиболее популярных в читательской среде давно уже стал роман Сенкевича "Огнем и мечом" (1884), входящий в знаменитую "Трилогию" наряду с "Потопом" (1886) и "Паном Володыевским" (1888). Исторический роман со столь явной тенденцией, повествующий "в духе шляхетских представлений"[3] о кровопролитном периоде польско-украинских, и соответственно польско-русских, отношений середины XVII в., созданный для "поддержания духа", должен, казалось бы, содержать в себе больше отталкиваний от русской культуры, чем тяготений к ней. Однако детальное рассмотрение текста романа свидетельствует об обратном[4]. Интересующий нас момент взаимодействия заключен именно в области формы, структуры исторического повествования. А эта сторона романа всегда оценивалась критиками очень высоко. Давно уже стало общим местом противопоставление "прекрасной формы произведения его порочному содержанию"[5], восходящее к оценке "Огнем и мечом" Б.Пруса, высказанной им еще в 1884 г.

К особенностям стиля исторических романов Сенкевича обычно относят обилие "частных мотивов, ситуаций, эпизодов", имеющих "за собой солидную традицию"[6]. Все это, искусно соединенное рукой мастера, "выступает в новом качестве"[7]. Прежде всего исследователями отмечались следы влияния на "Трилогию" западноевропейской литературы разных эпох. Выделялись также мотивы и эпизоды, которые с той или иной долей вероятности можно возводить к произведениям русских писателей XIX в.

Удивительная, не отмечавшаяся ранее линия взаимодействия открывается при обращении к памятнику иной эпохи, к произведению древнерусской литературы, появившемуся за семьсот лет до написа-

ния романа Сенкевича. "Слово не живет одиноко, слово живет повторениями"[8],— писал В.Б.Шкловский. Множеством своеобразных повторений, обогащенных новыми поэтическими смыслами, в разнообразных сознательных и несознательных реминисценциях живет в литературе нового времени "Слово о полку Игореве". Достаточно полный обзор реминисценций "Слова" в русской литературе предложен в четвертом томе Энциклопедии "Слова о полку Игореве"[9]. Обобщенной же картиной обращения к "Слову" зарубежных авторов мы не располагаем. Г.Сенкевич и его роман "Огнем и мечом", как нам кажется, мог бы занять здесь одно из почетных мест.

Прежде чем провести конкретные текстовые наблюдения, попытаемся обосновать возможность использования "Слова" польским историческим романистом, ответив на естественные вопросы: почему это могло произойти и зачем Сенкевичу понадобился текст "Слова"?

Следует напомнить, что роман увидел свет в 1884 г., а 70-е годы XIX в. — особый период в изучении "Слова", когда выходили работы Вс.Миллера, П.П.Вяземского, А.А.Потебни. В это десятилетие Ф.И.Буслаев склоняется к теории "школы заимствования", публикует свои сравнительно-исторические исследования А.Веселовский. "Слово" рассматривается в свете теорий всевозможных влияний. Рецепция памятника в Польше середины XIX в. хорошо изучена[10]. Отмечаются активность переводчиков и многочисленные писательские отклики на древнюю поэму (например, А.Белевский, А.Красинский, Я.Вагилевич, Т.Ленартович). Правда, большее внимание ей уделяли именно романтики. Характеризуя важность "Слова" в литературной жизни Польши, обычно приводят высказывания А.Мицкевича, который в Парижских лекциях 40-х гг. указывал, что в "Слове" многое "нарисовано с натуры", отражена "славянская природа и характер", констатировал актуальность "Слова", заимствования у русских и польских поэтов[11]. Мицкевич как бы предначертал все возможные рассуждения и творческие потребности исторического романиста.

Нельзя однозначно утверждать, к какому тексту памятника обращался Сенкевич (древнерусский, русский перевод, поэтическое переложение или польский перевод). Заметим, что в 1882 г. впервые был опубликован выдающийся перевод "Слова" В.А.Жуковского. Вполне возможно, что романист воспользовался "первым полным переводом "Слова" на польский язык, сделанным Августом Белевским (1833 г.)"[12]. Переводчик усматривал связь "Слова" с устной народной поэзией, а его труд всегда высоко оценивался в Польше[13].

Невозможно ответить и на вопрос: как воспринимал "Слово" Сенкевич? Видел ли он в нем произведение, которое "в равной степени принадлежит истории русской, украинской и белорусской литератур"[14]? Или считал его явлением древней украинской литературы? Культура и фольклор Украины уже давно питали творчество поль-

ских литераторов. Так, для романтиков "украинской школы" этот край был, пожалуй, тем же, чем Кавказ был для романтиков русских. Действие романа происходит в украинских пределах, где национальные вопросы обострены. Годы, предшествовавшие написанию "Огнем и мечом", были временем, когда в печати развернулась полемика по поводу национальной принадлежности литературы Киевской Руси. В спорах 60—70-х гг. XIX в. об украинской или русской литературе XI—XIII вв. так или иначе участвовали М.А.Максимович, А.А.Потебня, В.Б.Антонович, И.В.Ягич, Н.П.Дашкевич, А.И.Соболевский, П.И.Житецкий, И.Франко и др.[15]. Полемика сама по себе оживляла интерес к "Слову".

Конечно, изучая историю борьбы Речи Посполитой с Богданом Хмельницким, создавая колорит бурной эпохи середины XVII в., писатель должен был знакомиться с украинским фольклором. В романе цитируется ряд казачьих песен, исполняемых "дедами". Даже пан Заглоба и главная героиня романа Елена, спасаясь от преследования, превращаются на какое-то время в странствующего певца и его поводыря. Заглоба сомозабвенно исполняет думу "Соколе ясний, брате мий ридний..." Вспомним, какую роль в ознакомлении широких читательских кругов с украинским фольклором сыграл М.А.Максимович, отдавший много сил изучению, изданию и комментированию "Слова". Недаром его "Украинские народные песни" живо интересовали русских писателей. Именно в конце 70-х гг. XIX в. выходит трехтомное собрание сочинений Максимовича. Добавим к этому, что исследователь рассматривал украинские думы в генетической связи со "Словом", и даже предпослал основным разделам своего издания песен эпиграфы из "Слова". По мнению Ф.Я.Приймы: "Подбор и размещение эпиграфов имели целью обратить внимание читателей на преемственную связь между "Словом о полку Игореве" и украинскими думами"[16].

В тексте романа имеются прямые отсылки на хроники Самуила Величко, Иоакима Ерлича, Эрика Ляссоты. Но не только эти мемуаристы прошлого писали о судьбах украинского казачества XVI—XVII вв. и его вождях. М.А.Максимович был автором ряда исторических трудов именно на эту тему. Трудно представить себе, что Сенкевич, в романе которого помимо Хмельницкого действуют или упоминаются Богун, Барабаш, Кривонос, Сагайдачный, Наливайко и Лобода, не знал работ Максимовича.

Таким образом, историко-литературная ситуация, состояние гуманитарного знания в 70—80-е гг. XIX в. свидетельствуют в пользу нашего предположения. Кроме того, в русской литературе, в произведениях близкой тематики у Сенкевича тоже имелись предшественники. Ф.Я.Прийма усматривает связь со "Словом" исторической повести Ф.Глинки "Зиновий Богдан Хмельницкий или Освобожденная Малороссия" (1819) и гоголевского "Тараса Бульбы"[17].

Теперь коснемся обоснований сюжетного уровня. В первом томе романа изображается поражение поляков в степи от казаков Хмельницкого и крымских татар. Главный герой — пан Скшетуский попадает в плен к хану Тугай-Бею, а тот за выкуп отдает ляха Хмельницкому. Так Скшетуский становится пленником человека, которому в начале повествования спасает жизнь (ср. герой "Слова" Игорь — пленник своего свата и бывшего союзника хана Кончака, вместе с которым они чудом спаслись от гибели за несколько лет до событий 1185 г.). Далее герой романа отпущен Хмельницким, Игорь же бежит, воспользовавшись относительной свободой в лагере половцев. Восстание, руководимое Хмельницким,— бедствие для Речи Посполитой, борьба с междоусобицей и нашествием крымцев — главная задача шляхтичей. Идея романа заключена в сохранении единого польского государства, в борьбе с его упадком (ср. со "Словом", призывающим князей к единению, защите от кочевников древнерусского государства). Носителем этого патриотического начала является князь, крупнейший магнат Иеремия Вишневецкий, владевший в первой половине XVII в. огромными украинскими территориями, (ср. со Святославом Всеволодовичем, произносящим "золотое слово"). Могущество, государственная мудрость и объединительная роль князей Иеремии и Святослава явно идеализируется авторами обоих произведений. Они воплощают центральную власть, выступают защитниками не только от кочевников (в событиях 1648 г. участвуют крымские татары), но и от раздробления по сути одних и тех же земель (Киевская Русь — Киевское и прилежащие к нему воеводства).

Если же мы обратимся к художественному пространству романа, то заметим следующее: его география удивительно близка пространствам, где разворачивались события 1185 г. (Русская земля и поле). В первой же главе читатель попадает в Дикое поле (ср. "поле незнаемое" — поле половецкое). А в третьей — читаем: "Вообще же приднепровский этот край — старая половецкая земля — совершенно пустынный, татарами часто навещаемый, казакам доступный, заселен был разве что до Дикого поля"*. Поле в романе, как и в "Слове",— необжитое, опасное, враждебное героям пространство. Скшетуский пленен примерно там же, где и Игорь. Правда, версий о том, где была Каяла множество, но ближайшие географические координаты отстоят на 100–120 км. Известно, что Сенкевич не знал украинских степей, поэтому "Слово" представляется весьма вероятным источником романа. Границы природных зон к XVII в. не сдвинулись, не изменился характер землепользования, остались во многом теми же социальные обстоятельства, его консервирующие. Степная природа XII и XVII вв. различались незначительно

* Текст романа цитируется по изданию: Генрик Сенкевич. Собр. соч. в восьми томах. Т. 3, Тула, 1993, С. 27. Далее ссылки на это издание в тексте.

(первые попытки насадить леса относятся к 1696 г.). Наконец, Скшетуский едет степями в Сечь в конце марта — апреле. Свой поход на половцев князья ольговичи, возглавляемые Игорем Святославичем, начали тоже весной — 23 апреля 1185 г., а 1 мая произошло знаменитое солнечное затмение.

Лубны — "княжеский замок-резиденция" (с. 57), откуда Скшетуский отправляется в Сечь, расположен на берегу Сулы. Ее болотистые берега описаны в третьей главе романа. Именно здесь, "около Лубна", в 1107 г. были разбиты Боняк и "Шарукан старый", а река Сула, пограничный рубеж между русской землей и полем, многократно упоминается в "Слове" (напр., "комони ржуть за Сулою"; "уже бо Сула не течетъ серебреными струями", кличущий див "велитъ послушати... Посулию..."*). Упомянуты в романе Сурож, Корсунь и другие топонимы, известные по "Слову". Потрясение героя днепровскими порогами сродни плачу Ярославны ("О, Днепре Словутицю! Ты пробилъ еси каменныя горы сквозе землю Половецкую"), ведь Скшетуский плывет в Сечь по Днепру ("ты лелеялъ еси на себе Святославли насады до плъку Кобякова").

Еще один штрих к доказательству возможного интереса Сенкевича к "Слову" — упоминание в его тексте "мечей литовских", "шлемов литовских" и "копий польских". В описании имения Разлоги важной частью интерьера является собрание оружия разных народов, развешанное по стенам. Оружие это богато украшено золотом и серебром. И среди великолепия арсенала, принадлежащего семье Курцевичей, центральное место занимают "шлемы польские... щиты, к тому времени вышедшие из употребления, а рядом польские копья..." (с. 45) — (Ср. в "Слове": "Кое ваши златыи шеломы и сулицы ляцкыи и щиты?").

Подавляющее большинство близких "Слову" фрагментов романа сосредоточено в первом томе. И именно здесь "действуют" все отмеченные сюжетные, географические и исторические параллели двух текстов. Во втором — можно отметить лишь беглое сравнение битвы с жатвой и упоминание казаками "Дива" (с. 547). Это мифическое существо здесь тоже связано с враждебным, загадочным началом. Лех Людоровский, изучавший повествовательную природу романа, отмечает: иногда повествователь превращается "в эпического рапсода"[18]. Он связывает это явление прежде всего с гомеровскими традициями, придающими повествованию героическое и патетическое звучание. Думается, скрытое обращение к "Слову" служит той же цели. Особенно много своеобразных инкрустаций там, где Сенкевич создает мифологизированный ландшафт Украины. Таковы, например, описания таинственной степи: "Небо меркло, отчего степь по-

---

* Текст "Слова о полку Игореве" цит. по изд.: "Слово о полку Игореве". Библиотека поэта. Малая серия. Л., 1949. Вступ. статья, ред. и прим. Д.С.Лихачева.

малу погружалась в сумрак" (с. 6) (ср. "Длъго ночь мрькнетъ... мъгла поля покрыла), оглашаемой тревожным воем волков ("влъцы грозу въстрожать по яругамъ") и т.д.

Известно, сколь много в "Слове" образов, связанных с миром пернатых. "Орнитологическая" сторона романного повествования поразительно близка нашему памятнику. Сцена первого знакомства героев — Скшетуского и Елены (глава третья) заставляет вспомнить многочисленные образы соколиной охоты в "Слове". Хищная птица, буквально соединившая руки героев, у Сенкевича преследует стаю журавлей, "которая неслась с отчаянными криками": "Умная птица вынудила между тем стаю подняться вверх, сама молниеносно взмыла еще выше и повисла над ней. Журавли сбились в единое огромное коловращение, точно буря шумевшее крылами. Истошные крики наполнили воздух" (с. 32) ("Żurawie zbiły się w jeden ogromny wir..." s. 44*). Это, пожалуй, первое заметное обращение к "Слову", где помимо зачина найдем: "О! Далече зайде соколъ птицъ бья къ морю"; "коли соколъ въ мытехъ бываетъ, высоко птицъ възбиваетъ", "яко соколъ на ветрехъ ширяяся, хотя птицю въ буйстве одолети"; "и полете соколомъ подъ мьглами, избивая гуси и лебеди..." В романе не раз упоминаются различные хищные птицы (орлы, соколы, ястребы, беркуты). Например, "орлы, ястребы и вороны обозначают кости в степи" (с. 6) (Ср. "Орли клектомъ на кости звери зовутъ"). Переживания пленного Скшетуского описаны так: "Опасения, недобрые предчувствия, тревога слетелись к нему, словно вороны" (с. 87) ("Obawa, złe przeczucia, troski obsiadły go jak kruki", s. 120). Сравните со "Словом": "Всю нощь съ вечера бусови врани възграяху"; "уже бо беды его пасетъ птицъ по дубию" и т.д. Герой романа наблюдает стаи птиц в излучинах Днепра. Вспугнутые птицы "взметывались из трав и летели впереди войска" (с. 120) (Ср. "галици стады бежать къ Дону великому"). Все это близко к описанию бегства Игоря из плена. А об одном из героев автор замечает: "Он птицей бы полетел к Кудаку" (с. 125) (ср. плач Ярославны).

Особенно богатый сопоставительный материал дает маленькая тринадцатая глава, где изображено выступление в поход из Сечи казаков Хмельницкого и татар Тугай-Бея. Здесь мы обнаружим фразы: "Скрип обозных телег, лебединым или журавлиным голосам подобный" (с. 120) — "skrzypienie wozów taborowych podobne do krzyku łabędzi lub żurawi" (s. 166) (ср. в "Слове": "Крычатъ телегы полунощы, рци, лебеди роспущени"); "слышался тогда лишь плеск знамен" — "słychać było łopot chorągwi (s. 166) (ср. "стязи глаголютъ"). Запорожцы идут в поход, как на свадьбу (битва — свадебный пир), степь поет ("земля тутьнетъ"), крики воинов наполняют степь

* Цит. по изд.: Henryk Sienkiewicz. Ogniem i mieczem. Tom I. Warszawa, 1964, Wydanie pod redacyą Juliana Krzyżanowsçkiego, s. 44. В дальнейшем цитаты даются по этому изд., страницы ук. в тексте статьи.

("кликом поля прегородиша"). Фраза: "Какие-то странные ржавые тучи обложили на западной стороне небо, похожие на чудищ... словно намереваясь затеять побоище" (с. 121), а также ей подобная — "чёрные тучи обложили украинский горизонт", отбрасывали "зловещую мрачную тень", в их "недрах все клубилось и грохотало, а громы перекатывались из конца в конец (с. 81) ("czarne chmury skłębili się na widnokręgu ukraińskim..." s. 112) — невольно заставляют вновь вспомнить наше "Слово" ("чръныя тучя съ моря идутъ,.. а въ нихъ трепещуть синии млънии").

Раненый пленник Скшетуский, подобно Игорю, наблюдает бой под Кудаком, ему мерещится Елена, взывающая о помощи (ср. с Ярославной), представляет он грозного Иеремию Вишневецкого: "Князь с молниею во взоре летает перед строем и в какую сторону булавою кинет, там сразу триста копий, словно триста громов грянут" (с. 122) (ср. "камо туръ поскочяше, своимъ златымъ шлемомъ посвечивая, тамо..." — о князе Всеволоде Святославиче).

Интересно, что и отрицательный герой, антагонист польской шляхты Богун, характеризуется Сенкевичем с явным использованием фрагмента "Слова", повествующего о результатах первой победы дружин Игоря Святославича над половцами. Этот казачий предводитель, которого "песня избрала своим любимцем, а имя прославилось по всей Украине", был лих и отважен, брал богатую добычу. Однако не раз замечали, "как топчет он перемазанными сапогами бархаты и парчу, как стелет коням под копыта ковры" (с. 41) — Ср. в "Слове": "...А съ ними злато, и паволокы, и драгыя оксамиты. Орьтмами и япончицами и кожухы начаша мосты мостити по болотамъ и грязивымъ местомъ и всякыми узорочи половецкыми". Подобно "сведомим кметям" курянам Всеволода Святославича, Богун вырос и возмужал в походах. "Колыбелью ему, уж точно, были степи... сызмалу сжился он и слился с этим первозданным миром... Школою его были вылазки в Дикое поле" (с. 40), а его казаки "точно волки" *пробираются в степи (ср. "акы серыи влъци в поле")*.

Приведенные примеры далеко не исчерпывают всех скрытых реминисценций. Отметим, например, фразу: "Пахарь с плугом неохотно выходил в поле, хотя весна настала ранняя, тихая, теплая" (с. 71) — "Rolnik niechętnie z pługiem na pole wychodził" — s. 97. В "Слове" же читаем: "Тогда по Руской земли ретко ратаеве кикахуть..." Описания природы, астральных событий можно назвать самым соотносимым со "Словом" пластом романного повествования: "Летом случилось великое затмение солнца" (с. 5) — "latem zdarzyło się wielkie zaćmienie słońca" (S. 5), "Великая гроза надвигается с Дикого поля" (с. 73) — "wielka burza idzie od Dzikich Pól" (s. 100).

Таким образом, текстовые наблюдения подтверждают мнение полонистов об "использовании Сенкевичем формальных элементов"[19], почерпнутых из национальной традиции и мировой литературы.

Скрытое соединение деталей, мотивов, образов позволило писателю создать удивительный сплав реалистического и романтического начал. Множественные реминисценции служат для придания повествованию дополнительной эмоциональности. "Слово" — еще один далекий по времени источник романа, наряду с античными и польскими традициями (тексты XVII в., мемуары, произведения польских авторов XIX в.[20]). Появление рассмотренных реминисценций обусловлено вниманием писателя к фольклору (прежде всего украинскому), эпосу вообще. На это указывают и упоминание "стародавних" курганов в степи, и образ гудящих под водою "колоколов ушедших на дно городов" (с. 27) (ср. с легендой о граде Китеже).

Художественный мир романа "Огнем и мечом" удивительно многопланов. Сенкевича интересовали произведения русской литературы разных эпох, а созданное им историческое повествование вызвало не только читательский интерес в России, отклики в критике, но и оставило свой след в русской прозе XX в.[21].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Krzyżanowski J. Henryka Sienkiewicza żiwot i sprawy. Warszawa, 1966, s. 230.

[2] Б.Бялокозович отстаивал правомерность такого подхода к творчеству польского классика. При этом исследователь замечал: "Долгое время бытовало мнение, что автор "Трилогии" русской литературой не интересовался и его творчество имеет с ней очень мало общего". См.: Бялокозович Б. Родственность, преемственность, современность. О польско-русских и польско-советских литературных связях. / Под общ. ред. В.Хорева. М., 1988. С. 71.

[3] Горский И.К. Польский исторический роман и проблема историзма. М., 1963. С. 113.

[4] Подробнее см.: Пауткин А.А. Исторический роман Г.Сенкевича "Огнем и мечом" и русская литература // Вестник Московского университета, Сер. 9. Филология, 1997, № 1. С. 78–89.

[5] Горский И.К. Исторический роман Сенкевича. М., 1966. С. 103.

[6] Там же. С. 144.

[7] Там же. С. 144.

[8] Шкловский В. О теории прозы. М., 1983. С. 4.

[9] Энциклопедия "Слова о полку Игореве". Т. 4. СПб., 1995. С. 206–212.

[10] См. об этом: Малек Э. "Слово о полку Игореве" в Польше // "Слово о полку Игореве". Комплексные исследования. М., 1988. С. 365–382; Твердислова Е.С. "Слово о полку Игореве" и польская литература. // Новые советские и зарубежные исследования "Слова о полку Игореве". М., 1987. С. 92–105.

[11] Мицкевич А. Собрание сочинений в 5 т. М., 1954. Т. 4. С. 163–165.

[12] Гребнева Э.Я. "Слово о полку Игореве" в ранних славянских переводах // "Слово о полку Игореве" и его время. М., 1985. С. 181.

[13] См., например, Obrębska — Jabłońska A. Słowo w przekładach polskich // Słowo o wyprawie Igora. Warszawa, 1954.

[14] Кравцов Н.И. "Слово о полку Игореве" и литературы славянских народов // "Слово о полку Игореве" и его время. М., 1985. С. 191.

[15] См. об этом: Гудзий Н.К. Литература Киевской Руси в истории братских литератур // Русско-украинские литературные связи. М., 1951. С. 41–78.

[16] Прийма Ф.Я. "Слово о полку Игореве" в русском историко-литературном процессе первой трети XIX в. Л., 1980. С. 183.

[17] Там же. С. 189–190.

[18] Ludorowski L. Sztuka opowiadania w "Ognem i mieczem" Henryka Sienkiewicza. Warszawa — Poznan', 1977, s. 48.

[19] Горский И.К. Исторический роман Сенкевича. С. 148.

[20] См. об этом: Bujnicki T. Struktura artystyczna "Trylogii" a pamiętniki polskie XVII wieku // Henryk Sienkiewicz — twórczość recepcja światowa. Materiały konferencji naukowej 2 listopada 1966, pod red. A.Piorunowej i K.Wyki. Kraków, 1968, s. 310–311.

[21] Самым примечательным фактом творческого обращения к роману "Огнем и мечом" в русской литературе XX в. стала "Белая гвардия" М.А.Булгакова. Первым на связь двух романов указал в своем докладе "М.Булгаков и Г.Сенкевич" Б.В.Соколов ("Булгаковские чтения", МГУ, апрель 1991 г.). См. также: Пауткин А.А. Исторический роман Г.Сенкевича "Огнем и мечом" и русская литература. // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология, 1997, № 1. С. 84–88.

А.В.Воронцова

СВОЕОБРАЗИЕ РУКОПИСНЫХ СБОРНИКОВ XVIII-XIX вв. ВЕТКОВСКО-СТАРОДУБСКОГО СОБРАНИЯ НБМГУ*

(к постановке проблемы)

Старообрядческие рукописи, входящие в состав территориальных собраний, мало изучены и часто не описаны. Одной из интереснейших территориальных коллекций является Ветковско-стародубская научной библиотеки МГУ. Собрание составлено в результате археографических экспедиций в район древних слобод — Ветки и Стародубья (с 1970 по 1983 г.). Количество рукописей, найденных за это время — 387.

Наибольший интерес для изучения местной литературной традиции представляют четьи сборники непостоянного состава XVIII–XIX вв., времени, когда Ветка и Стародубье являлись центрами всего беглопоповского направления в старообрядчестве.

Создание универсальной тематической систематизации сборников переменного состава — задача довольно сложная и до сих пор не решенная.

Автор данной работы склоняется к мысли, что переписчики старообрядческих сборников XVIII–XIX вв. являлись продолжателями древнерусской книгописной традиции.

Один из древних дониконовских типов четьих сборников непостоянного состава, распространенный на Ветке и в Стародубье — церковно-учительный. Он состоит из житий, сказаний, "слов" отцов церкви и повестей церковно-назидательной и богословской тематики. Другим древним тематическим типом является сборник исторический (исторических повестей).

По мнению Р.П.Дмитриевой, в конце XV в. на Руси получил распространение "энциклопедический" тип сборника. Он был создан на основе сборника с церковно-богословской тематикой, но затрагивал вопросы философии, истории, географии, естественных наук, астрологии, литературы, законодательства. Этот тип сборника был усвоен старообрядцами и сохранился у них вплоть до XX в.

---

* Материал настоящей статьи был изложен на заседании № 477 "Общества исследователей древней Руси" 10 ноября 1999 г. Поэтому мы ограничимся только основными выводами.

Например, в ряде рукописей Ветковско-стародубского собрания помещены статьи из "Азбуковников" (о символике камней), "Топографии Космы Индикоплова", "Лечебников".

Существенным отличием учительного старообрядческого сборника от нестарообрядческого является тот статус, который имеют в нем произведения догматико-богословские. Характеризуя ранние, XVII в., авторские старообрядческие сборники Выга А.И.Плигузов отмечает, что "каждый составитель старается отразить здесь максимальное количество вопросов догматического богословия..., это обусловлено, в числе прочих причин, ...потребностями самоутверждения в устанавливающейся догматической системе"[1].

Группа догматических сборников, выделяющихся в Ветковско-стародубском собрании, состоит по преимуществу из выписок из книг по вопросам догматического богословия, хотя содержит и статьи, относящиеся к нравственному богословию, жития, утилитарно-практические произведения.

Типы сборников — исторический, церковно-учительный и энциклопедический были унаследованы Ветковско-стародубскими книжниками у древнерусских переписчиков. Также как и более поздние типы — литературный и полемический (старообрядческих полемических сочинений).

Составляли и читали на Ветке и в Стародубье и исключительно старообрядческий тип сборника — эсхатологический. Причем интерес к таким книгам был как у беспоповцев, так и у беглопоповцев.

Ветковско-стародубская рукописная книжность связана, в первую очередь, с деятельностью местных старообрядческих монастырей. Поэтому литературный и церковно-учительный типы сборников часто включают произведения, касающиеся правил монашеского общежития и воспитания главнейших монашеских добродетелей.

Проанализировать состав территориальной книжности невозможно без изучения школы письма. Без выявления характерных черт оформления сборников невозможно точно установить "адрес" рождения большинства рукописей крупных хранилищ и выделить собственно местные сборники в составе собрания.

Ветковско-стародубские рукописи становятся хорошо опознаваемыми среди продукции других районов с начала XVIII в. благодаря появлению особого стиля орнаментики. Мастера, работающие в этом стиле, *опирались* на орнаментику старопечатных книг.

Каково же происхождение ветковского орнамента? Следуют ли ветковские изографы только за печатными книгами, опираются ли на рукописные образцы, на какие именно?

Для выяснения этого необходимо сравнить ветковские сборники с рукописями, созданными до возникновения книгопечатания, когда стиль печатной книги еще не стал влиять на рукописную.

Появление "старопечатного" стиля в рукописях предшествует началу книгопечатания на 25—30 лет. Первые образцы "старо-

печатного" акантового вьюнка, листья которого раскрашены в разные цвета, можно найти в "Лествице" конца XV века, вышедшей в Москве из мастерской Дионисия в ту пору, когда там уже работал его сын Феодосий Изограф. Феодосий впервые создает элементы, которые позднее составят новый стиль — это тонкотравный орнамент, цветочный орнамент с пятиконечными розетками, полосы раздвоенных и тройных лепестков.

В 80-х гг. XV столетия неведомыми путями на Русь проникли листы немецких граверов по металлу. В том числе "Алфавит" Израэля ван Мекенема. Мастера школы Феодосия переносят инициалы или отдельные их части в заставку, окружая центральное черно-белое пятно (так называемое "клеймо") богатым красочным обрамлением нововизантийского стиля. Так, в "Четвероевангелии" Феодосия Изографа 1507 г., мы встретим впервые старопечатный акантовый вьюнок, заключенный в рамку на черном фоне.

Традиции московских мастеров в начале XVI в. активно продолжали в Троице-Сергиевом монастыре. Здесь существовала целая плеяда замечательных писцов. Первым в их ряду был некий "чернец Вениаминишко", переписавший "Творения Дионисия Ареопагита" в 1524 г. В данной рукописи заставок только две. Причем на л. 4. рисунок является самым распространенным в рукописях Ветковско-Стародубского района. Поражает фон! Это привычно черный фон "клейм" инициалов большого "Алфавита". Однако на нем видны желтые точки. Эти точки станут почти обязательным украшением черного фона у Вениамина. Крапины являются "визитной карточкой" ветковских рукописей, что не повторяется у мастеров ни одной другой школы письма.

Форма заставки "Творений Дионисия Ареопагита" встречается и в более ранних рукописях, имена создателей которых неизвестны (в Евангелии учительном 1520 г., в Стихираре крюковом 1510 г). Фон здесь опять черный с точками. Заставками из инициалов большого "Алфавита" орнаментировано Евангелие XVI в. (Ф.178 № 8669)[2], вышедшего из книгописной мастерской Троице-Сергиева монастыря. На л. 415 Евангелия находится уже знакомая нам по рукописи Вениамина заставка из цветов на черном фоне. Малые заставки в виде ленты имеют навершия, сходные с ветковскими .

Вслед за Вениамином появились два Исаака — Исаак Собака и Исаак Бирев. В 1531 г. Исаак Бирев переписал Евангелие. Эта книга считается по праву одной из самых прекрасных, существующих в мире. Интересно, что миниатюры в рукописи помещены в рамки, состоящие из зеленого вьюнка на черном фоне, такой же вьюнок присутствует и в инициалах. Этот вьюнок становится одним из наиболее часто употребляемых элементов оформления ветковских рукописей.

Безусловно, огромное влияние оказало на ветковский стиль — московское барокко. Москва, наряду с Троице-Сергиевой лаврой, станет для Ветки и Стародубья — центром, в котором черпали старообрядцы оформительские художественные и литературные приемы.

Ветковский стиль имеет много общего с гуслицким. В чем причина этого?

Гуслицкий стиль возник не ранее второй половины XVIII в., тогда как ветковский в начале XVIII столетия. Причем исследователи отмечают, что гуслицкий "является сразу в полном, цельном виде; нет никакого разнобоя, самые разные рукописи по украшениям предельно близки друг к другу..."[3]. По нашему мнению, истоки гуслицкого стиля лежат в ветковских рукописях. Анализ элементов ветковского стиля, времени его возникновения позволяет утверждать, что гуслицы заимствовали на Ветке элементы своего стиля, а затем развили традицию письма.

Следовательно, разнообразие типов (значит и содержания), богатство декора сборников Ветковско-стародубского собрания НБ МГУ свидетельствует о том, что в XVIII в., наряду с Выгом, существовал крупный центр старообрядчества со своей самобытной литературной и художественной традицией.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] А.И.Плигузов. Авторские сборники основателей выговской пустыни. // Древнерусская рукописная книга и ее бытование в Сибири. Нов., 1982. С. 111.

[2] РГБ, собр. Московской духовной академии.

[3] Л.Игошев. Гуслицкое многоцветье. // Духовные ответы. М., 1999. Вып 11. С. 77.

ВОПРОСЫ ПЕРЕВОДА

Гладкова О.В.

"ЖИТИЕ ЕВСТАФИЯ ПЛАКИДЫ": ВИЗАНТИЙСКИЙ ТЕКСТ И СЛАВЯНО-РУССКИЙ ПЕРЕВОД

Проблема отношения славяно-русского перевода к византийскому (греческому) оригиналу не нова. Ее изучению посвящено немало работ, значительная часть которых принадлежит лингвистам, что не удивительно, поскольку проблема сама по себе требует прежде всего специальной языковой подготовки, а объект исследования открывает необозримые горизонты для лингвистических изысканий. Однако сам характер проблемы рано или поздно заставляет лингвиста войти в область литературоведения и неизбежно размышлять над проблемами поэтики. В качестве примера новейших работ, значительно расширивших представления о переводческой "кухне" славян и Древней Руси, назовем прежде всего труды С.А.Авериной[1], Е.М.Верещагина[2], А.М.Камчатнова[3], А.М.Молдована[4], Л.И.Щеголевой[5].

Если же, что бывает значительно реже, к проблеме обращается литературовед, то, как это не парадоксально, из-под его пера выходит лингвистическое исследование. Так, И.Н.Лебедева в своей фундаментальной монографии о "Повести о Варлааме и Иоасафе"[6] посвятила художественной стороне древнерусского перевода чуть меньше страницы, наряду с этим, в дополнение к монографии, исследовательница посчитала необходимым систематизировать уникальный лексический материал греческого и древнерусского текстов и издать греческо-древнерусский словник[7], что, безусловно, дало новый импульс к изучению как самой "Повести" так и словарного состава древнерусского языка. Работа, проведенная И.Н.Лебедевой, предоставляет огромные возможности для полного изучения перевода "Повести", в том числе и литературоведческого, видимо, это дело будущего.

Образцом глубокого всестороннего филологического подхода стал классический труд Н.А.Мещерского, посвященный древнерусскому переводу "Истории Иудейской войны" Иосифа Флавия[8].

Вероятно, в будущем будет создано обобщающее исследование, посвященное искусству перевода Древней Руси, пока же время обобщений еще не пришло, и современные исследователи заняты, как

правило, изучением проблемы на ограниченном ими самими материале, чаще всего на примере одного памятника. Это не случайно, так как данная проблема требует колоссального кропотливого труда, который неизбежно начинается с рассмотрения отдельных произведений. При этом меньше внимания, повторяем, уделяется литературоведческому, художественному аспекту.

Настоящая статья — попытка внести свой вклад в изучение переводческой деятельности славяно-русских книжников, причем нас будет интересовать именно художественный аспект проблемы, то есть литературная сторона древнего перевода. Предлагаемые наблюдения были сделаны на основе одного, по-своему уникального памятника переводной литературы — "Жития Евстафия Плакиды".

* * *

"Житие Евстафия Плакиды" переводилось неоднократно на славянский язык[9], в настоящей статье нас будет интересовать самый ранний и, следует признать, самый совершенный из переводов, известный уже Нестору. Славяно-русский текст "Жития" мы цитируем по русскому списку конца XV в. (РГБ, собр.Троице-Сергиевой лавры, № 666), сохранившем наиболее древний вариант перевода, в отличие от более ранних рукописей, в числе которых знаменитый Сильвестровский сборник (РГАДА, ф. 381, № 1(53), XIV в.) или сборник из Чудова монастыря (ГИМ, собр.Чудова монастыря, № 20, кон. XIVв.).

Греческий текст цитируется нами по известному изданию Ж.-П.Миня[10], по ранней, "дометафрастовой" редакции. Еще П.В.Безобразов указывал на близость текста, опубликованного Минем, древнерусскому "Житию"[11]. Понятно, что при сравнении греческого и славяно-русского текстов необходимо помнить, что мы имеем дело не с оригиналами X — XI вв. источника и перевода, поэтому в исследовании такого рода всегда будут допущения, избежать которые невозможно. Для большей иллюстративности мы посчитали необходимым при сопоставлении текстов приводить и их переводы на современный русский язык. Перевод-подстрочник с греческого выполнен Е.Орехановой при нашем скромном участии, перевод славянского текста выполнен нами.

Для того чтобы выявить художественные особенности славяно-русского перевода, мы посчитали необходимым сравнить два текста на следующих уровнях: **фабульно-событийном, художественно-содержательном, на уровне ритма и рифмы**. После анализа на перечисленных уровнях становится возможным сравнить тексты уже на уровне **идейного содержания**, а затем высказать некоторые замечания по поводу **жанровых особенностей** оригинала и перевода.

Как мы уже неоднократно писали[12], "Житие Евстафия Плакиды" условно можно разделить на 45 эпизодов:

1. Описание добродетелей Плакиды и его жены.
2. Описание его "храбрства".
3. Отступление о Божественном Провидении.
4. Охота и явление оленя.
5. Отступление о Божественном Провидении, о Петре, Корнилии и Павле.
6. Описание оленя.
7. Отступление о Божественном Провидении.
8. Разговор Бога с Плакидой.
9. Разговор Плакиды с женой о Боге.
10. Крещение у иерея Иоанна
11. Утро. Путь Плакиды на гору, где он видел оленя.
12. Второй разговор Плакиды с Богом. Обещание Бога дать миру второго Иова.
13. Несчастья в доме Евстафия.
14. Победа царя Траяна над персами и поиски Плакиды.
15. Бегство семьи Евстафия в Египет.
16. Эпизод с "науклиром" (владельцем корабля). Потеря жены.
17. Плач Плакиды о жене.
18. Переход через реку и похищение детей львом и волком.
19. Спасение детей.
20. Плач Евстафия о детях и о своей доле.
21. Приход Евстафия в селение Вадисон.
22. Служба "сторожем по житу".
23. Сообщение о дальнейшей судьбе жены и детей.
24. Желание царя найти Плакиду в связи с нападением врагов.
25. Поиски Плакиды Антиохом и Акакием — воинами, ранее служившими Плакиде.
26. Плач-молитва Евстафия и Глас с неба.
27. Встреча Евстафия с Антиохом и Акакием.
28. Поиски Евстафием вина и хлеба, плач о прошлом.
29. Узнавание Антиохом и Акакием Плакиды.
30. Стечение народа, рассказ о прошлом Плакиды.
31. Возвращение Плакиды, встреча с царем, рассказ о злоключениях.
32. Сбор "тиронов-новобранцев", рассказ о двух юношах.
33. Военные походы и переходы.
34. Разговор юношей в хижине у "вертограда".
35. Узнавание матерью сыновей.
36. Узнавание женой мужа.
37. Рассказ Феопистии о своих злоключениях.
38. Плач и отступление о Божественном Провидении.
39. Сообщение о сыновьях.
40. Встреча с сыновьями.
41. Сообщение о победе Евстафия и возвращении его.

42. Смерть царя Траяна, царь-язычник "лютейший"Андриян.
43. Требование "пожреть кумирам" и мучения.
44. Посмертные чудеса и возведение храма.
45. Хвала Богу.

Все обозначенные эпизоды есть как в греческом, так и в славяно-русском текстах, единственное отличие древнерусского перевода состоит в том, что в нем не приводятся небольшое вступление к "Житию" и еще более лаконичное заключение. Греческие вступление и заключение ничего не вносят с событийной точки зрения, являясь достаточно традиционными по содержанию (восхваление святых, самоуничижение автора и т.д.). Как показывает практика, вступление и заключение, а также посмертные чудеса, — самые подвижные части агиографического произведения, так что в греческом тексте в пору перевода, или в конкретном оригинале той поры, вполне могло не быть ни вступления, ни заключения. Так что на фабульно-событийном уровне между греческим и славяно-русским текстами наблюдается полное совпадение.

Обратимся теперь к художественно-содержательному уровню.

1. "Житие" начинается с похвалы достоинствам Плакиды и его семьи (эпиз.1), причем переводчик увеличивает похвалу за счет включения перифраза из Псалтири (Пс. 145.7–9):

Греческий текст	Древнерусский перевод
Ἕλλην δὲ ὑπῆρχε τὴν θρησκείαν· τοῖς δὲ ἔργοις τῆς δικαιοσύνης παντοίως ἐκεκόσμητο.	ел^инъ же бѣ вѣрою. а дѣлы праведныим оукрашаашесѧ. алчющаꙗ напитаꙗ, жажь^ущаꙗ напаꙗ, нагыꙗ ѡдѣваꙗ. впадающимъ в бѣдоу помогаа. ис темниць изимаꙗ. и всѣмъ людемъ ѿнюдъ помагаꙗ.
Эллин же был по религии; делами же справедливости всячески был украшен.	*Однако по вере был язычником. Несмотря на это он украшался праведными делами: питал алчущих, поил жаждущих, одевал нагих, помогал впадавшим в беду, освобождал из темниц, и вообще помогал всем людям.*

На первый взгляд, переводчик поступил достаточно смело — ведь перечень достоинств в 145 Псалме относится к Господу Богу, а в "Житии" — к язычнику Плакиде. Однако эта причина не остановила, к примеру, митрополита Илариона, когда он, также перифразируя Псалтирь, писал о князе Владимире[13]. Впоследствии цитата из 145 Псалма, видимо, стала одной из этикетных агиографических формул, именно в таком качестве использует ее Ермолай-Еразм в "Повести от жития Петра и Февронии"[14]. Заманчиво предполо-

жить, что включение перифраза — своего рода знак, указывающий на князя Владимира, ведь именно с Евстафием Плакидой сравнивали Владимира древнерусские авторы[15].

Если же не искать в "Житии" гипотетических скрытых параллелей, то можно сказать, что введение перифраза наделяет язычника Плакиду еще бо́льшим количеством христианских добродетелей, то есть "утяжеляет", делает более веской причину, по которой Плакида оказывается избранным Христом.

2. "Горняя" завязка "Жития" (желание Бога спасти Плакиду, эпиз.3) в переводе несколько сокращена:

Ἀλλ' ὁ φιλάνθρωπος καὶ ἀγαθὸς Θεὸς, ὁ πάντοτε τοὺς ἀξίους ἑαυτοῦ δούλους προσκαλούμενος, οὐ παρεῖδεν αὐτοῦ τὰ; εὐποιίας· οὐδὲ ἠθέλησε τὴν ἀγαθὴν καὶ ἀξίαν τοῦ θεοῦ γνώμην ἄμισθον καταλειφθῆναι, τῷ σκότει τῆς εἰδωλομανίας καλυπτομένην· ἀλλα κατὰ τὸ γεγραμμένον· *Ἐν παντὶ ἔθνει ὁ φοβούμενος τὸν Θεὸν, καὶ ἐργαςόμενος δικαιοσύνην, δεκτὸς αὐτῷ ἐστιν,* ἔφθασε καὶ εἰς αὐτὸν τοῖς χρηστοῖς αὐτοῦ σπλάγχνοις τοῦ σώζειν βουλόμενος.	чл҃колюбець же бг҃ъ при звавыи всегда вездѣ соущаа достоиныхъ его. не прѣзрѣ его въ тмѣ идолькых (sic!) жертвъ соуща. но ꙗко же писано есть. ꙗко всѧкъ чл҃вкъ боꙗисѧ бг҃а. въ всѧкомъ ꙗзыцѣ прꙗтъ имъ есть. въсхотѣ сего сп҃сти сицѣмъ ѡбразомъ.
Но человеколюбивый и добрый Бог, всегда достойных себя рабов призывающий, не пренебрег его добрыми делами; и не захотел, чтобы хорошее и достойное понимания Бога осталось без вознаграждения, скрываемое тьмой идолопоклонства, но, согласно написанному: "Во всяком народе боящийся Бога и творящий справедливость приятный ему есть". Он поспешил к нему, по своему доброму милосердию спасти желающий.	Человеколюбец же Бог, призывающий всегда и везде достойных Его, не оставил его во тьме идолопоклонства, но (как писано: "Всякий человек, боящийся Бога, во всяком народе принят[16] Им") захотел спасти его следующим образом.

Некоторая многословность и оттого расплывчатость греческого текста заменена лаконичным и выразительным мотивом: Бог не оставляет достойных, любит и спасает их.

Вольно или невольно, но в греческом тексте более резким выглядит мотив рабства Богу и вознаграждения за рабство. В славянорусском тексте остается только мотив боязни Бога, а также закла-

дывается основа для дальнейшего развития сакральной темы (приятия/неприятия Бога и Богом) и соответствующего ей словесного ряда (“**приꙗтъ**”).

3. Из эпиз.4:

Παντὸς δὲ τοῦ στρατοπέδου περὶ τὴν θήραν ἀσχολουμένου, φαίνεται αὐτῷ εἷς τῶν ἐλάφων ὑπερμεγέθης πάσης τῆς ἀγέλης ὁρμήσας κατὰ τοῦ κρημνοῦ ἐν δασυτέροις τόποις τῆς ὕλης καὶ δυσβάτοις χωρὶος· ὃν θεασάμενος ὁ Πλακίδας, και ἐπιθυμή σας συλλαβέθαι αὐτὸν, καλιπὼν πάντας, μετ᾽ ὀλίγων στρατιωτῶν κατεδίωκεν.
᾿Ατονησάντων δὲ πάντων, μόνος παρεμεινε τῇ διώξει. κατὰ πρόνοιαν δὲ θεοῦ, μήτε τοῦ ἵππου ἀτονήσαντος, μήτε δὲ αὐτοῦ πρὸς τὴν σύλληψιν ἀπορήσαντος, ἐπὶ πολὺ καταδιώκων, μακρὰν εὑρέθη τοῦ στρατοπέδου. Ὁ δὲ ἔλαφος ἐκεῖνος καταλαβὼν ἀκρώρειαν πέτρας ὑψηλῆς, ἔστηἐ-πάνω αὐτῆς.

и видѣ еленъ болии въ всемъ стадѣ и краснѣи. Ѿлоучи же сѧ еленъ тъ ѿ стада Ѿлоучи же сѧ и Плакыда с маломъ чадїю, и начатъ с ними гонити по немъ. гонѧщим же имъ изнемогоша вси. Плакыда же единъ начатъ гонити по немъ. Ѿлоучи же сѧ далече ѿ дроужины. долго же гонѧщоу емоу. елень тъ взыде на камень высокъ и ста на немъ.

Пока же все войско занимается охотой, является ему один из оленей, очень большой из стада, устремившийся с обрыва в более лесистые места. Плакида, увидев его и захотев сам поймать его, оставив всех, с немногими воинами преследовал. Когда же все устали, один продолжил преследование. По замыслу Бога, ибо ни конь его не устал, ни сам он не испытал нужды в помощи, преследуя на далеком расстоянии, оказался далеко от войска. А тот олень, достигнув вершины высокой скалы, встал на ней.

И увидел оленя, самого большого и красивого во всем стаде. Отлучился олень тот от стада, отлучился и Плакида с немногими своими людьми и начал преследовать его. За время преследования все сильно устали, и Плакида один начал преследовать его. Отлучился он далеко от своей дружины и долго его преследовал. Олень тот взошел на высокий камень и стал на нем.

Славяно-русский текст производит впечатление более “структурированного”, то есть более художественно организованного. Налицо параллель, оформленная в переводе повтором глагола “отлучиться” (одной из многочисленных сакральных словесных “цепочек” “Жития”[17]): олень и стадо = Плакида и его воины; олень, **отличающийся** от своих сородичей тем, что он самый большой и красивый, = Плакида, **в отличие** ото всех, не уставший и единственный,

кто продолжил преследование. Подчиняясь сакрально-символической логике "Жития" (более четкой в переводе), параллель получает завершение в дальнейшем повествовании: олень = Христос, Плакида = новый Павел, так же, как и апостол, первоначально гонящий Христа.

4. Из эпиз. 8:

Ὦ Πλακίδα, τί με διώκεις; ... Ἐγώ εἰμι Ἰησοῦς Χριστὸς, ... Οὐ γάρ ἐστι δίκαιον τὸν ἐμοὶ προσφιλῆ, διὰ τῶν ἔργων τῶν ἀγαθῶν, δουλεύειν δαίμοσιν ἀκαθάρτοις.	ѡ плакыдо что мѧ гониши. (...) азъ есмь і҃с х҃с. (...) нѣсть бо праведно моемоу приꙗтелю. вѧзѣти в сѣти неприꙗзненѣ.
"О Плакида, что меня преследуешь? ... Я Иисус Христос ... Ибо несправедливо, чтобы любезный мне [человек] из-за добрых дел служил демонам нечистым ..."	"О Плакида! что Меня гонишь? ... Я Иисус Христос ... Ведь неправильно моему приятелю вязнуть в сетях неприязненных"

Переводчик удивительно точен в передаче явных и скрытых цитат из Священного Писания, нет ни одного случая, чтобы переводчик не распознал их. Так произошло и здесь: во-первых, обращение Христа к Плакиде — это точное повторение обращения Христа к апостолу Павлу (Деян. IX, 4—5), во-вторых, выбор переводчиком слова "приꙗтелю" развивает уже называвшийся нами мотив приятия/неприятия Бога и Богом, начатый предыдущей Евангельской цитатой (см. пример 2). В этом контексте появившийся эвфемизм "неприꙗзненѣ" тоже включается в обозначенную цепочку, ибо дьявол — это тот, кто Бога не принял. Так в славяно-русском переводе образуется противостояние принимающих Бога и Богом ("приꙗтъ", "приꙗтелю") не принимающему Бога и Богом ("неприꙗзненѣ" — "неприязненный", то есть дьявол). Помимо этого с появлением в переводе образа "сети" текст пронизывается новой цепочкой — мотивом сети, плена, символизирующим язычество.

5. В рассказе жены о Христе (эпиз. 9) в греческом и славяно-русском текстах наблюдается некоторое расхождение:

Ἐν τῇ παρελθούσῃ νυκτὶ κἀγὼ ἐθεασάμην αὐτὸν λέγοντά μοι· Αὔριον σὺ, καὶ ὁ ἀνήρ σου, καὶ τὰ τέκνα ὑμῶν, ἐλεύσεσθε πρός με, καὶ γνώσεσθε, ὅτι ἐγώ εἰμι Ἰησοῦς Χριστός. Ἐβουλήθην οὖν ἐν τοιούῳ σχήματι, καὶ τῷ παραδόξῳ θεάματι,	и азъ в мимошедшоую нощъ видѣхъ и въ снѣ глща. оутре ты и моужъ твои и оба чадѣ твои. приидѣте ко мнѣ. и разоумѣете ꙗко азъ есмь і҃с х҃с.

διὰ τοῦ ἐλάφου σοι ὀφθῆναι, ἵνα θαυμάσασα τὴν δύναμίν μου, πιστεύσῃς εἰς ἐμέ.

"В прошедшую ночь и я видела Его, говорящего мне:"Завтра ты, и муж твой, и дети ваши придете ко мне и узнаете, что я есть Иисус Христос. Я же захотел в таком именно образе и необычном виде через оленя быть увиденным тобой, чтобы, удивившись силе моей, поверила в меня".

"И я в минувшую ночь видела сказавшего мне во сне: "Утром ты и муж твой, и оба чада твоих придете ко мне и поймете, что Я Иисус Христос."

Можно допустить, что греческий оригинал, который был перед глазами славяно-русского книжника, не имел фразы о явившемся Феопистии олене. А можно допустить другое. Фраза об олене придает словам Феопистии оттенок смутности, неполноты, поскольку об олене говорится вскользь, хотя, прочитав только что о явлении оленя Плакиде, читатель убежден, что это явление очень значительно во всех отношениях. Поэтому, чтобы избежать недосказанности, надо было либо пояснить фразу Феопистии, либо убрать ее, что, возможно, и сделал переводчик.

6. Можно только гадать, откуда переводчик почерпнул сведения о том, что до крещения Феопистию звали Татьяной (эпиз.10). В ранних греческих текстах (минейном "Житии" и проложном) об этом никаких сведений нет; имя "Татьяна" встретилось нам в более поздней, так называемой "метафрастовой" редакции греческого "Жития"[18]. В последующей древнерусской рукописной традиции, благодаря специфическому построению фразы об именах Феопистии, подобной знаменитому "казнить нельзя помиловать", и ошибкам писцов в формах имен жены Плакиды, постоянно происходила путаница: в Четьях Минеях, Прологах, Святцах жена Плакиды называется то Татьяной, то Феопистией:

ἐβάπτισεν αὐτοὺς (...) τὸν μὲν Πλακίδαν, μετονομάσας Εὐστάθιον· τὴν δὲ γυναῖκα αὐτοῦ, Θεοπίστην·

<Иерей Иоанн> ...крестил их ... Плакиду переименовав в Евстафия, а жену его — в Феопистию...

кр҃стї же ꙗ (...) плакыдоу же нарече еоустафїа. а женоу его татїаноу нарече. феѡпистоу.

<Иерей Иоанн> ...окрестил их ...Плакиду нарек Евстафием, а жену его Татьяну нарек Феопистией.

7. Следующий пример — один из характерных случаев, когда многословие и некоторая размытость греческого текста логически организуются славяно-русским переводчиком за счет небольшого сокращения текста и более ясной расстановки акцентов. В славяно-

русском переводе, повторяем, это происходит достаточно часто. При этом поражает, с какой виртуозностью переводчик выстраивает здесь богословскую основу монолога Христа (монолог, как это можно сразу заметить, переполнен цитатами и аллюзиями из Писания), как сплетает рассказ о непосредственных событиях, последующих в жизни Евстафия, с их символическим, вневременным смыслом:

Μακάριος εἶ, ὦ Εὐστάθιε, ὅτι ἐδέξω τὸ λουτρὸν τῆς χάριτός μου, ἐπαμφιασάμενός μου τὴν ἀθανασίαν. Νῦν οὖν ἐνίκησας τὸν πονηρόν. Νῦν ἐπάτησας τὸν ἀπατήσαντά σε. Νῦν ἀπεδύσω τὸν φθαρτὸν ἄνθρωπον, καὶ ἐνεδύσω τὸν ἄφθαρτον, τὸν διαμένοντα εἰς αἰῶνα αἰῶνος. Νῦν τῆς πίστεως δειχθήσεται τὸ ἔργον, ἐπειδήπερ φθόνῳ κεκίνηται κατὰ σοῦ ὁ διάβολος, διότι ἐγκατέλιπες αὐτὸν, καὶ σπουδάζει πᾶσαν ἐπίνοιαν κατὰ σοῦ κινῆσαι. Δεῖ δέ τινα πειρασμὸν ὑπομεῖναι, ὃν ἐὰν ὑπενέγκης, κομίσῃ τὸν στέφανον τῆς νίκης. Ἰδοὺ γὰρ ὑψώθης ἕως τοῦ νῦν ἐν ταῖς πραγματείαις τοῦ βίου τούτου καὶ τοῦ πλούτου τούτου προσκαίρου· δεῖ οὖν ταπεινωθῆναί σε ἀπὸ τοῦ ὕφους τοῦ ματαίου τούτου, καὶ αὖθις πάλιν ὑψωθῆναί σε ἐν τῷ πνευματικῷ πλούτῳ. Μὴ οὖν δειλανδρήσῃς, μηδὲ ἀπιστήσῃς πρὸς τὴν ὑπάρξασάν σοι χοσμικὴν δόξαν· ἀλλ' ὥσπερ πολεμῶν ἀνθρώποις αριστεύων ἐφαίνου, τῷ βασιλεῖ ἀρέσαι τῷ επιγείῳ σπουδάζων· ούτως καὶ κατὰ τοῦ διαβόλου ἀνδραγαθῆναι σπούδασον, ἐμοὶ τῷ ἀθανάτῳ βασιλεῖ τὴν πίστιν φυλάσσων, καὶ ἐν τοῖς καιροῖς τούτοις ἄλλον Ἰὼβ ἀναδειχθῆναι ἐν τοῖς πειρασμοῖς, καὶ νικητὴν τοῦ διαβόλου. Ὅρα οὖν μήπως ἐν τῇ καρδίᾳ σου λογισμός τις δυσφημίας ἀναβῇ. Ὅταν γαρ ταπεινωθῇς, ἐλεύσομαι πρὸς σὲ, καὶ πάλιν ἀποκαταστήσω σε ἐν τῇ προτερᾳ σου δόξῃ.

блаженъ еси еоустафіе. прінмъ баню
бл҃годѣти моея. нн҃ѣ съвлъклъся еси
ис тлѣннааго ч҃лка. и ѡболкъся еси
в неистлѣннаaго члв҃ка. нн҃ѣ
иматъ явитися дѣло твоеа вѣры.
понеже
ѡставилъ еси діавола. ищеть на тя
напа сти етеры. сію же аще претер-
пиши. прімеши венець побѣды. се
бо възнесъся богать
ствомъ житія. и смиритися имаши.
изнестися, богатьствіемъ дх҃ов-
нымъ, и не мози въспатитис҃. по-
миная на древнюю
славоу свою. и яко же оугодилъ еси
земномꙋ
цр҃ю. тако же по^щися побѣдити
діавола. и хранити мою вѣроу. дро-
угіи бо невъ явити
ся имаши в напастѣхъ. блюди оубо
да не взыдеть на ср^це твое хоула.
ег^а бо смиришися придоу к тебѣ. и
оустрою тя въ славѣ тоеи первѣи.

"Блаженный ты, Евстафий, ибо ты получил омовение благодати Моей, одев на себя мое бессмертие. Теперь же ты победил грех. Теперь ты потоптал обманувшее тебя. Теперь ты снял с себя [облик] обреченного на гибель человека и одел на себя [облик] бессмертного, пребывающего вовеки. Теперь будет показано дело веры, так как завистью двинулся на тебя дьявол, потому что ты покинул его, и старается весь замысел двинуть на тебя. Надо, чтобы ты выдержал некое испытание, каковое если вынесешь, приобретешь венец победы. И вот, ты вознесешься до нынешнего [времени] в делах этой жизни и этого непродолжительного богатства; надо, чтобы ты был уменьшен от высоты этой пустоты, а затем снова возвышен в духовном богатстве. Не соверши же вечером и не не будь верным имеющейся у тебя земной славе; но как воюя с людьми, ты являлся лучшим, стараясь угодить земному царю, так же и постарайся стать мужественным в отношении диавола, мне, Бессмертному Царю, веру сохраняя, и [постарайся], чтобы в эти времена другой Иов был явлен в испытаниях и победитель диавола. Посмотри же, чтобы в сердце твое не вошло слово порицания. Когда же ты будешь смирен, Я приду к тебе и снова воздвигну тебя в прежней твоей славе".

"Блажен, Евстафий! Ты принял баню благодати Моей: ныне ты совлек с себя тленного человека и облачился в нетленного человека, ныне является дело твоей веры, поскольку оставил дьявола (а он ищет для тебя какие-то напасти). Если это вытерпишь, примешь венец победы. Потому что ты вознесся богатством в земной жизни, но будешь унижен, и вознесешься богатством духовным и не сможешь вернуться, вспоминая свое славное прошлое. И как угодил земному царю, так постарайся победить дьявола и хранить Мою веру. Потому что другой Иов явится в напастях. Следи, чтобы не вошла в сердце твое хула. А когда будешь унижен, приду к тебе и верну тебя к прежней славе".

8. Когда через много лет воины наконец находят Плакиду (эпиз.30), то они рассказывают собравшейся толпе о его прошлом, причем определение того, ч т о они рассказывают, в оригинале и переводе выглядит по-разному:

τὰ περὶ τῆς τοῦ ἀνδρὸς ἀρετῆς, καὶ τῆς προτέρας δόξης.	дѣанїє и житїє и храборьство. и гордыню єго.
о доблести этого мужа и прежней славе	деяние и жизнь, и храбрость и гордыню его

Слово "гордыню" некоторые древнерусские списки опускают или искажают. Несмотря на это, нам все же кажется, что "гордыню" со-

ответствует греческой "прежней славе" и изначально присутствовала в переводе. Словом "гордынѭ", выглядящим отрицательно-оценочным, в отличие от греческой "прежней славы", переводчик определил языческое прошлое Плакиды. Введение определения "гордынѭ" опять же, как и многое из того, что делает переводчик, связывает, "структурирует" текст, так как заставляет вспомнить предсказание Христа Плакиде о возвышении и унижении (см. предыдущий наш пример). Если слова "дѣанїє и житїє" добавлены (что скорее всего), то слова воинов, содержащие оценку того обилия событий, что произошли ранее с Плакидой, можно рассматривать как своеобразное "жанровое определение" "Жития". Конечно, славяно-русского книжника не могли волновать современные нам споры о природе средневековых жанров, тем не менее ощущение формы и представление о назначении и месте формы в богослужении, повседневной практике чтения христианина трудно отрицать. Возможно, из этого-то "ощущения формы" (кажется, уже не надо доказывать, что переводчик "Жития" был человеком художественно одаренным) и родилось более распространенное по сравнению с греческим текстом "жанровое определение".

9. При любом переводе теряются и возникают оттенки смысла, порой трудно установить грань между сознательной установкой переводчика на редактирование переводимого текста и спонтанно возникшими нюансами смысла. Приведем один из очень немногочисленных тому примеров из "Жития" (эпиз. 31):

Παρεκάλεσε δὲ αὐτον ὁ βασιλεὺς, καὶ ζώννυται κατὰ τὸ πρότερον στρατιλάτης.	оумоли же и црь да сѧ препоꙗшеть мечемъ. и препоꙗса сѧ ꙗко же и первїє стратила^т сын.
Позвал его царь, и снаряжается на прежнее стратилат.	Царь упросил его препоясаться мечом, и препоясался он, и стал, как прежде, стратилатом.

За счет введения этикетной формулы "препоꙗшеть мечемъ" весь процесс возвращения Плакиды в "прежнюю славу" приобрел некоторую торжественность, а замена глагола "позвать" на "упросить" ("оумоли") подчеркнула особую значительность Плакиды в глазах царя, а следовательно, и у читателя.

10. В славяно-русском тексте встречаются непереведенные грецизмы: "наоуклиръ" (хозяин корабля), "тиронъ" (в значении "воин-новобранец"), выражение "оучини на ноумеры", которое скорее всего можно перевести как "разбил на отряды" или "распределил по отрядам"[19] (эпиз.32). Почему переводчик оставил их, неужели не знал? Как известно, в древнерусских и славянских переводах оставались непереведенные грецизмы, которые, кстати сказать, служат хорошими ориентирами для текстологов[20]. А может, наоборот, слиш-

ком хорошо знал? На такую мысль наводят в "Житии Евстафия Плакиды" два факта: во-первых, слово "тиронъ" не могло быть неизвестным, поскольку переводчику, как человеку образованному, должен был известен популярный святой Федор Тирон (новобранец). Во-вторых, в соответствующих эпизодах рядом с грецизмами, в соседних фразах, употребляются их славяно-русские эквиваленты: "**наоуклиръ**" — "**гн҃ъ корабля**" (эпиз.16), "**тиронъı**" — "**воины**" (эпиз.32), "**оучини на ноумеры**" — "**рацинивъ воя**" (эпиз.32). Это всего *лишь одно из наших предположений*, которое, тем не менее, кажется нам очень вероятным, и употребление грецизмов в "Житии Евстафия" сродни французским вкраплениям в произведениях русских писателей XIX века.

11. В переводе встречаются мелкие несоответствия на фактическом уровне, их крайне мало, и невозможно сказать, что это — следы не дошедшего до нас греческого оригинала или результат творчества переводчика. Например, причины, по которым Евстафий приблизил к себе двух юношей, оказавшихся после его сыновьями, в оригинале и переводе называются разные (эпиз. 32):

Καὶ κατανοῶν ἐν ἑαυτῷ τὸ εὐγενὲς τοῦ τρόπου...	**зря же ею такою красноу.**
И замечая про себя благородство манеры...	Видя, что они так красивы

* * *

Троицкая рукопись, как и подавляющее число рукописей с "Житием" "первого" перевода, особенно той разновидности, которая ближе всех греческому оригиналу[21], имеет акцентные знаки, из которых наиболее сильным и наглядным является точка. Точка ограничивает ритмовую фразу, которая далеко не всегда совпадает с границей предложения, границу которого часто вовсе невозможно установить. Ритмовая фраза в "Житии Евстафия" организуется ударением (значение приобретает порядок, повторяемость расположения ударений, их количество в одной фразе; повторяемость расположения ударения на конце ритмовой фразы заставляет говорить о своеобразной тональной рифмовке), синтаксическими средствами и звукописью. И хотя сейчас нельзя с полной уверенностью установить, как звучал славяно-русский текст, приведем попытку сопоставления греческого и славяно-русского текстов на уровне ритмики и рифмы (цифры в схеме показывают количество слогов в ритмовой фразе):

Ἐν ταῖς ἡμέραις Τραϊανοῦ τοῦ βασιλέως,
τῆς εἰδωλομανίας κρατούσης,
ἦν τις στρατηλάτης,
ὄνομα τούτῳ Πλακίδας·
γένους τοῦ κατα κόσμον ἐπιδόξου,
πλούσιος σφόδρα,
ὑπερβάλλων πάντας τοὺς ἐν δόξους,
ἔν τε κτήμασι καὶ ἀργυρίῳ καὶ ἀνδραπόδοις,
καὶ τῇ λοιπῇ περιουσίᾳ.

Въ дн҃и цр҃твїа траиана, идольстѣи жертвѣ ѡдержащи. бѣ етеръ стратилатъ,
именемъ плакида.
добра рода славна.
богатъ же ѕѣло паче всѣхъ. златомъ и прочею слоужбою.

14 ∪∪̂∪ ∪̂∪∪∪∪∪̂∪̂∪∪∪̂∪,
10 ∪̂∪∪∪∪∪̂∪∪∪̂∪,
6 ∪̂∪∪∪∪̂∪,
8 ∪̂∪∪∪̂∪∪∪̂∪·
11 ∪̂∪∪̂∪∪̀∪̂∪∪∪∪̂∪,
5 ∪̂∪∪∪̂∪,
10 ∪∪∪̂∪∪̂∪∪̀∪∪̂∪,
15 ∪̂∪∪̂∪∪∪̀∪∪∪̂∪∪̀∪∪∪̂∪,
9 ∪̀∪̂∪∪̂∪∪∪∪∪̀.

8(9)(∪)∪̂∪̂∪∪∪∪∪∪̂∪
10 ∪̂∪∪∪∪̂∪∪∪∪̂∪
6 ∪̂∪̂∪∪∪∪̂,
6 ∪̂∪∪∪∪̂∪.
6 ∪̂∪∪̂∪∪̂∪.
8 ∪∪̂∪∪∪̂∪̂∪∪̂
9 ∪̂∪∪∪̂∪∪∪̂∪∪

Анализ ритмической структуры "Жития" — отдельная тема, однако уже из приведенной схемы становится ясным следующее:
1) славяно-русский текст стремится к повторению ритмового членения оригинала и его тональной рифмовки;
2) славяно-русский текст в значительно большей степени, чем греческий, использует равносложие (повтор ритмовых фраз с одинаковым количеством слогов). В греческом равносложия практически нет или его очень мало.

* * *

Выводы:

— славяно-русский текст "Жития Евстафия Плакиды" — это виртуозный и в высшей степени художественный перевод, отразивший не только высокий интеллектуальный уровень автора, но и его литературный дар.

— В переводе "Жития" не наблюдается стремления усилить прямую назидательность текста, как это отмечалось по отношению к другим переводам[22], перевод отличает скорее стремление к большей художественно-смысловой организованности и сакрализации текста (за счет его большей "связанности", "структурирования", например, при помощи введения новых "цепочек" слов, имеющих как прямое событийное значение, так и сакрально-символическое, при помощи усиления ритмизующих средств).

— Особенности славяно-русского перевода есть следствие мировосприятия, характерного, в частности, для Древней Руси первых веков христианства, когда весь мир воспринимался как система осо-

бых "знаков и знамений"[23], когда граница между "горним" и "дольним" не была еще такой отчетливой, так же, как и граница между словом и сакральным смыслом события, "называемым" и "называющим"[24].

— Повествование о Евстафии Плакиде и в Византии, и на Руси (и в славянском мире) сохранило в себе сюжетные признаки античного романа, наполнив старую форму новым содержанием. При этом "Житие Евстафия Плакиды" и в Византии, и на Руси воспринималось как житие. В средневековой агиографии встречаются случаи использования жанром жития иных повествовательных форм: сказки, легенды ("Житие Георгия Победоносца" или "Житие Петра и Февронии"), мифа ("Повесть о Варлааме и Иоасафе", правда, далеко не все исследователи разделяют точку зрения о том, что в основе Повести биография Будды).

По своим литературным достоинствам, а также по своему особому мироощущению, для которого характерно гармонически-поэтическое отношение к миру, вера в любовь и справедливость Бога и Его мира, перевод "Жития Евстафия Плакиды" можно поставить рядом с такими произведениями, как перевод "Истории Иудейской войны" Иосифа Флавия, как "Слово о Законе и Благодати" митрополита Илариона[25]. Все это есть продолжение традиции, заложенной еще славянскими первоучителями Кириллом и Мефодием.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Аверина С.А. Лингвистическое исследование древнеславянского перевода "Жития Епифания Кипрского" по русской рукописи XIII века. Дисс. канд. фил. наук. Л., 1975.

[2] Верещагин Е.М. История возникновения древнего общеславянского литературного языка. Переводческая деятельность Кирилла и Мефодия и их учеников. М., 1997.

[3] Камчатнов А.М. Лингвистическая герменевтика (на материале древнерусских рукописных источников). М., 1996. С. 65–152.

[4] Молдован А.М. Из синтаксиса древнерусского перевода Жития Андрея Юродивого // Русистика. Славистика. Индоевропеистика. Сборник к 60-летию А.А.Зализняка. М., 1996. С. 256–275.

[5] Щеголева Л.И. Славянский перевод и византийский литературный текст // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1989. Сб.1. С. 76–91.

[6] Повесть о Варлааме и Иоасафе. Памятник древнерусской переводной литературы XI–XII вв. // Подготовка текста, исследование и комментарий И.Н.Лебедевой. Л., 1985.

[7] Словоуказатель к тексту "Повести о Варлааме и Иоасафе", памятника древнерусской переводной литературы XI–XII вв. / Составитель И.Н.Лебедева. Л., 1988.

[8] Мещерский Н.А. История Иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.; Л., 1958, см. также: Мещерский Н.А. Избранные статьи. СПб., 1995. С. 252–271.

[9] Вопрос о месте перевода "Жития" еще не решен, хотя многие исследователи считают перевод древнерусским. До выяснения этого вопроса мы называем перевод славяно-русским. О разных переводах "Жития" см., например: Гладкова О.В. История текста романа о Евстафии Плакиде: (Установление типов текста) // Литература Древней Руси: Межвуз. сб. научн. трудов памяти Н.И.Прокофьева. М., 1996. С. 29–43.

[10] Patrologiae cursus completus. Ed. J.-P.Migne. Series graeca. Paris, 1863. Col.376–417.

[11] Безобразов П.В. Рассказы о мучениках. Юрьев, 1917. Т. 1. Ч. 1. С. 117.

[12] Гладкова О.В. История текста... С. 30–31.

[13] Иларион. Слово о Законе и Благодати. / Сост., вступ.ст., пер. В.Я.Дерягина. Реконстр. древнерус. текста Л.П.Жуковской. Коммент.В.Я.Дерягина, А.К.Светозарского. М., 1994. С. 99.

[14] Повесть о Петре и Февронии / Подг. текстов и исследование Р.П.Дмитриевой. Л., 1979. С. 220.

[15] См.: "Чтение о Борисе и Глебе" // Д.Ревелли Литературные памятники о Борисе и Глебе. Genova, 1993. С. 614 , "Сказание о Мамаевом побоище"// Памятники литературы Древней Руси. XIV–XV век. М., 1981. С. 144.

[16] Трудно подобрать вполне адекватный перевод слову, в котором древнерусский переводчик соединил мотивы "приятия" и "приятности".

[17] О словесных "цепочках" как одном из способов выражения сакрального смысла описываемых событий, выражающих вневременную сущность происходящего в Житии см.: Гладкова О.В Отношение к слову и событию в X — XIV вв. (на примере двух древнерусских переводов "Жития Евстафия Плакиды") // Макариевские чтения. Вехи русской истории в памятниках культуры. Можайск, 1998. С. 584–594. Она же. Византийская агиография в древнерусской литературе X–XVII вв. (на примере Жития Евстафия Плакиды) // Славянские литературы. Культура и фольклор славянских народов. XII международный съезд славистов (Краков, 1998). Доклады российской делегации. М., 1998. С. 46–55.

[18] Мученичество святого Евстафия и кровных его / / Византийские легенды. Изд. подготовила С.В.Полякова. М., 1994. С. 210.

[19] Ср.: "**Нѹмеръ** — (νούμερος) = отряд солдат, рота" (Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь. М., 1993 (репринт). С. 358.

[20] См., например: И.Н.Лебедева(1985), с. 89.

[21] Гладкова О.В. Житие Евстафия Плакиды — памятник переводной литературы Древней Руси Киевского периода (Текстология, жанровое своеобразие). Автореферат дисс. канд. фил. наук. М., 1992. С. 3–4.

[22] Щеголева Л.И. Приметы самовыражения переводчика в тексте славянорусского перевода "Хроники" Георгия Амартола // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1995. Сб.8. С. 218 и др.

[23] Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 122.

[24] Матхаузерова С. Древнерусские теории искусства слова. Praha, 1976. С. 32 и др.

[25] С которым у "Жития" много общего, но эта тема еще ждет своего освещения.

21*

В.А.Матвеенко, Л.И.Щеголева

"ВРЕМЕННИК" ГЕОРГИЯ МОНАХА

("Хроника" Георгия Амартола в славянском переводе XI в.)

Славянский текст. Русский перевод. Комментарий.

Публикуется первая книга современного перевода этого раннего (XI в.) переводного памятника древнерусской литературы. По спискам он имеет славянское название **книгъı времєньнъıꙗ и ѡбразнъıꙗ геѡргиꙗ мниха**, или **времєньникъ геѡргиꙗ мниха** — будем в дальнейшем называть его "Временник" (Врем), чтобы уже по названию отличать от его византийского прототипа, известного как "Хроника" Георгия Амартола (ХГА), а также и от "Летовника" (Лет) — второго славянского перевода (XIV в.).

Славянский текст воспроизводится по рукописи Троицкого списка (Тр). В комментарии к тексту отмечены все отступления издания В.М.Истрина [*Истр.* I-III] от рукописи, восстановлены знаки препинания рукописи. Подведены варианты из списков, открытых после Истрина: Син, Эрм — той же (первичной) редакции, что и Тр (сп1); Егор, Увар — второй редакции (сп2), каковы все списки, учтенные Истриным. Увар (учтенный Истриным) сверен нами потому, что Истрин работал только с его копией. Привлечен Лет — болгарский перевод XIV в., сохранившийся в сербских списках.

Степень подробности комментирования славянского текста ("критики" текста) обусловлена задачей издания: отразить смысловой уровень памятника. При стремлении сделать это с наибольшей точностью и глубиной и при невозможности охватить все — пришлось свести к минимуму палеографические замечания, оставить в стороне орфографические и многие грамматические варианты. С сожалением оставляем без внимания даже некоторые смысловые варианты, безусловно важные для изучения памятника в совокупности его списков, но не используемые нами для объяснения варианта Тр, принимаемого нами за основной. Текстологический комментарий дается в постраничных сносках. Обозначения внутри текста: курсив для отсутствующего в параллельном греческом тексте; квадратные скобки, вслед за изданием Истрина, — для конъектур из других списков. В тексте указываются: номер листа по Тр после двух косых линий (как в изд. Истрина), номер страницы по изд. Истрина и де Боора под литерами И и Б. Большие вставки из других списков привязаны к тому списку, с которым они текстологически совпадают (Эрм, Син, Увар). В комментариях указываются

номер листа и строка по соответствующим спискам. Для всех сп2 используется истринское обозначение S (сумма). Для всех сп1 и сп2 — сокращение Врем.

Современный перевод мы стремились сделать как можно более близким к средневековому тексту, пословным, в положительном смысле этого слова, вплоть до сохранения древних лексем, комментируемых (например конхилия, ловля) или и без того легко узнаваемых русским ухом. Это перевод-подспорье к чтению самого памятника.

Текстовые обозначения здесь (кроме общих со славянским текстом) следующие. В угловых скобках — отсутствующее в Тр сравнительно с греческим; курсивом — отсутствующее в греческом сравнительно с Тр; круглые скобки для наших добавок: адресов библейских мест, хронологических ориентиров, стилистических связок и пропущенных в Тр номеров глав; звездочка для комментируемых слов; кавычки для цитат и прямой речи (там, где ей не придана форма диалога); надстрочные буквы — мнемонические ограничители источников Амартола. Источники Амартола, указанные у де Боора, в данной публикации расшифровываются только в том случае, если они упоминаются в содержательном комментарии.

Содержательный комментарий касается разного — от общекультурных пояснений до источниковедческих и текстологических. Комментарий неоднороден: кое-где он выглядит избыточным с позиций византиниста-историка, кое-где недостаточным с точки зрения неспециалиста.

Однако идейным центром комментария и основным предметом нашего внимания является обнаружение и лингво-филологический анализ смысловых сдвигов славянского перевода относительно греческого оригинала (под средневековой парой оригинал — перевод мы понимаем, в согласии с современными принципами текстологии, научный конструкт: опорный список плюс реконструкция по вариантам), ибо в конечном счете нас интересует то, как прочитали (и далее читали) эту популярную всемирно-христианскую историю на Руси, что в ней потеряли при переводе (и далее теряли при переписке) и что примыслили наши восточнославянские предки согласно своим средневековым представлениям о Боге и о себе.

Русский текст "Временника" Георгия Монаха — это перевод славянского текста (по Тр) под прицелом параллельного греческого (для первой книги это Ко кодекс де Боора).

Комментарий по неизбежности насыщен справочно-отсылочным материалом и сокращениями, впрочем, легко читаемыми или общепринятыми. Сокращенные имена авторов расшифровываются в прилагаемой библиографии. Из общего числа библиографических данных, находящихся в поле нашего зрения при многолетней работе над

"Хроникой", указываем только упомянутое в комментарии к публикуемой здесь первой книге.

В устных сообщениях и публикациях неоднократно освещались различные стороны нашей многолетней работы над переводом и комментированием этого памятника, в том числе: выборочный материал, методика и допущения, классификация смысловых сдвигов от греческого к славянскому, соотношение с истринским вкладом, обзор литературы, текстология памятника, предположения о переводчике, сравнение лексики Врем и Лет и другие вопросы, естественно возникающие при сплошном прочтении и истолковании средневекового произведения. См. [*Щеголева 1989; Матвеенко, Щеголева* 1993; *Матвеенко, Щеголева* 1995; *Щеголева* 1995; *Матвеенко* 2000].

временьникъ въпростѣ ѿ различьныˣ же хронографъ же и сказатель събранъ же и сложенъ геѡргиѥмь грѣшьникомь мнихомь·:·

И31 Б6 ·а· **Книгы ржᶜтва чл҃вча въ дн҃ь вонь же созда б҃ъ Адама по ѡбразоу и по подобию своѥмоу ·:· Адамъ роди с҃ны ·г҃· а дщери**[1] **двѣ· Каина· Авела· и Сифа· и Азоуроу· и Асоуамоу· ибо Адамъ по повелѣнию б҃ию створи имена всѣмъ чьтвѥръножинамъ и птицамъ и противныꙗ**[2] // 18г **и гадомъ и рыбамъ**[1]**· и своимъ чадомъ· своѥго же имене и женѣ ѥго англ҃ъ**[1] **гᶜнь**[1] **реч҃ има· ибо Каинъ поꙗтъ женѣ свою сестроу ·а҃·ю Азоуроу· Сифъ же ·в҃·ю Асоуамоу· ибо Авель оунотою**[3] **праведенъ сы баше и пастырь ѡвцамъ· ѿ** Б7 **ниⷯъже и жертвоу б҃оу принесе и приꙗтъ быᶜ ·:· оубьѥнъ**[4] **быᶜ завистью ѿ Каина брата своѥго· Каинъ же ратаи сыи по ѡсоужении злѣ поживе наипервѣѥ**[1] **числа· и оуставы и межѣ земныꙗ замысли· таче созда въ земли Наиньстѣи градъ**[5] [С23₉ **противоу Едема· створи има емоу Еносъ** Ув17 **въ има с҃на своего еноса** С23 **и накоупь снити своиⷯ ноужⷣею на брани самъ пребываше, по сихъⷤ падеся домъ его нань и оумре Авель бо первенца г҃ви**

---

[1] В изд. И ошибочно **дщьри** И31₁. Остальные места, в которых изд. Троицкого сп. Истриным отступает от самой рукописи Тр, имеют отсылку к данному примечанию. Вариант изд. И см. в изд. И.

[2] S нет, Лет нет

[3] S, Лет + **и**

[4] Эрм + **же**

[5] *Далее в квадратных скобках большой фрагмент, отсутствующий в* Тр, Эрм *и* восстановленный нами по Син (сп1) взамен конъектуры Истрина по сп2. Кусок **въ има с҃на своего еноса** в Син отсутствует.

ѡстивъ бголюбца негли себелюбца сътвори, тѣмь блгою своею волею принатъ быс каинъ же бесщестивно себѣ принося ѿ первоплодствїа, бгоу же вторых · тѣм же и ѿтверженъ быс глть бо, и быс по днехъ И32 принесе каинъ ѿ плода земнаго· ꙗко тог радн и каинъ ѡбличенъ быс, ꙗко не ѿ верховъ плодовных принесе боу, но по днех вторыхъ, ибо Каинъ родн Еноса С24 Еносъ же родн гаданда гадандъ же роди малелѣила, малелѣилъ же роди мафꙋсанлꙋ маѳꙋсалаж роди Ламеха, иже двѣ женѣ собѣ приведе Еldану и Сулу, тъ роди Иувела, и Б8 фавела, Иувельж ꙗви пѣсни и гусли фовельж молотобиенїе мѣдı и желѣза, ѡв же гоуслими и пѣсньми дїаволскими козньми замысли. сеи же копїе и ѡружїе дагати на бранех сказанїа нова[6] - Каиновѹ же родоу даж и до сеѧ памати сподобися число ѿчтеся, даж ни с пер'выми чтетьс, ни ѿ прочих исповѣданъ есть, еже есть всякъ убивыи Каина седмь мщенїи разрушить, таковое имать разрѣшение. кождо бо своимъ грѣхом умреть, тъ же иже убииство начьнъ. и прочимъ грѣха неповѣдникъ быс, седмь мьстеи разрешиши, еже есть сказаніе седмь седмицею, и премного мученъ будеши. ѡбычаи бо есть книгамъ числу сему многосугубно имѣти, и есть неразличное множество знаменїю, С25 въздаж сꙋсѣдомъ нашимъ седмогубицею, и неплодъı родн седмь· и не глю ти до седмерицею, но седмьдесят седмерицею, еже бо умрети в житїи злѣмь приносити покои· еже ли жити въ страсѣ и печали тмами приносить чюв'ственых смрть трясася убо и стеня Каинъ· ꙗко всего своего прока пребыс житїа да не убиенъ будеть ни ѿ когож ѿ га примъ знаменїе· Б9 ѡ нем же велики Василии вѣщевает[7] //
19а ѿмьщаема[1]· аще ли ѿ Каина съгрѣшениꙗ глши ѡбращеши ·з· аще ли ѿ праведнаго соудьꙗ на немь повелѣниꙗ и тако не испадеши ѿ разоума. соущихъ ѿ Каина дерзновение ·:·

Первъıи грѣхъ зависть а не предпочтилъ Авеля ·в· лесть имьже съглалъ[8] братоу рекъıи изидевѣ на поле ·г· оубииство приложи къ зломоу ·д· ꙗко братооубииство ·е·іе зло ꙗко и первооубиицъ зло знамениіе животоу *семоу* ѡставивъ ·ѕ· ꙗко родителема И33 плачь створи ·з· ꙗко боу сълга· въпроси бо *и*[9] кдѣ Авель брат твои ѡнъ *же*[10] ѿвѣща не вѣдѣ· та же соу

---

[6] В сп2 сказан'нова $И32_8$, Е, Ув.

[7] Отсутствующий в Тр отрезок восстановлен нами по Син взамен конъектуры Истрина по сп2.

[8] сп2 съгла, солга. Егор братꙋ сълга $Е8а_{14}$. Лет сльга $ЛМ2об._5$.

[9] сп2 его, Син нет, Лет нет.

[10] Лет нет.

седмь грѣхъ Каиновѣхъ· си же въ моуцѣ юемоу ѿ бѣ҃а ѡсоу-
женига данъı *юемоу*[11] моукъı си соуть ·а·ıа моука проклата зем-
лѧ тобою. ·в·ıа дѣлатела ·г· ıаıа и не приложить вдати крѣ //
196 пость свою ·д·ıа съ ·є·ю съпражена казнью стьнѧ и тре-
пеща юеси на земли ·ѕ·ıа юже самъ ѿкрꙑ Каинъ рекъıи аще
ижденеши мѧ нъıнѣ ѿ себе и ѿ лица твоюего скръıюсѧ· си
юесть тѧжьшаıа моука юеже ѿ бӑ разлоучениюе[12] цѣломоудрию
цр҃ства ·з·ıа да не скровена боудеть[13] моука болѣзни· и кажне-
ниюе[1] ·а·юе всѣмъ проповѣдано стенаниıа ради и трѧсениıа·
всѧкъ оубо Б10 рещи иже на тѧ дерзноувъ оубииство· нъıнѣ
ѿ соущаго житиıа злѣ принесеть твою разроушить[14] моукоу
сего ради глть и положи гь[1] въ Каиноу знамениюе да не
оубьюеть всѧкъ ѡбрѣтаıаи юего:·

[в][15] Сифъ же наипервѣюе грамотоу жидовьскоую и прем-
дрть и знамениıа нбсьнаıа· и нравъı *·д· годинъı*[16] // 19в лѣтоу
и мци и недли· и звѣздамъ створи имена и ·є· звѣздъ
блазньнъıхъ да чл҃вци знають ихъ точью. ·а·ю же звѣздоу
съблазньноую наре Кронъ· ·в·ю же[17] Ареıа ·д· *такоже* Афро-
дикъ[18] ·є·ю Юерминъ ·:·

По потопѣ же Каинанъ, снъ Арфаксадовъ исписа звѣздь-
нъıи законъ, ѡбрѣтъ има Сифово· и чадъ юего и звѣздьнъıхъ
именъ на дъскѣ каменѣи написано· ибо Сифовомъ вноукомъ
проповѣдано бъı свъıше хотѧщи // 19г бъıти погъıбѣли члвкмъ
и створиша два столпа юединъ каменъ а ·в· глинѧнъ и напи-
саша на нею· ıаже ѿ дѣда своюего Сифа изглана нбнаıа[1] всѧ·
мнѧщимъ ıако ѿ водъı *весь* миръ погъıбнеть· каменъıи ѡста-
неть[19] и юеже на немь написана· аще ли же разгоритьсѧ[20] глн-
нѧнъıи пребоудеть и юеже на немь написано· иже столпъ по
потопѣ пребъı въ Сиридоньстѣи горѣ и юесть и донъıнѣ ıако-
же глеть Иѡсифъ·:· Б11

·д· По томь бъı нѣкъıи гигантъ, *рекъмъıи полникъ*, имѧ
юемоу Невродъ снъ Хоусовъ юефиѡпианина[1] ѿ колѣна Хамова·
тъ созда Вавилонъ градъ И34 и наперьвѣюе показа ловъı дѣıа-

11 Лет нет

12 Син ѿлучение С28[13], Ув, Егор = Тр

13 Более тонкой прорезью ѵ исправлено на є. Син будеть $С28_{15}$. В изд. И боудѵть.

14 Просматривается надстрочное д: раздроушить

15 Вставка из $С28_{22}$

16 Лет нет

17 S (Егор), Лет + дїа третию $Е86_{21}$, дїа третию же $ЛМ3_{1}$.

18 сп2 афродитъ, афродитисъ

19 сп2 ѡстанетьсѧ

20 S + паче ѿ ѡгнѧ, $Б10_{21}$ διὰ πυρός ... πλεῖον πυρουμένη

ти и волшвенига· персаномъ бы с старѣи наоучивъ га звѣздо-
законью ·:·// 20а звѣздословию и нб с нъıмъ двизаниıемь ѿ
ражающимъса вса гако и что имъ хощеть быти· ѡ тѣхъ
ıелинни рж с твословью наоучивъшеса начаша бывающимъ ѿ
звѣздъ двизаниıе нарицати· не точью звѣздозаконига и
звѣздословига волшвенига ѿ магоусѣганъ иже ѿ персанъ на-
чатъ· иво персане магогъ ѿ земець наричють с · ти же Невро да
глще ѡбож с твоу и бывъшю ıемоу въ звѣздахъ нб с нъıхъ на-
ричють ѿ // 20б ришна· ѡ немь же вѣща Моиси· гако бы с
начало цр с твию ıего Вавилонъ и Халанни въ земли Сенаарни·
ѿнюдоу же изиде колѣно Симле ·:·

·е· ѿ колѣна же Симла и Аронова ѿ негоже соуть Асоурии·
и вл д ч с тъвовалъ Асоуриıею и Персидою и прочихъ странъ соу-
щихъ на въстоцѣ· гависа инъ моужь гиганьскаго рода именемь
Кронъ по имени съблазньнъıга звѣздъı· бы с же[21] силенъ зѣло[22]
многы повинноувъ и ѡбладавъ· первѣıе Б12 гави цр с твованиıе и
ѡбладати инѣми члвкы· и цр с твова первоıе Асоуриıею лѣ т ·нѕ·
ѡблада же всею землею персьскою ·:· // 20в

Наченъ ѿ Соурига и имаше*[23] женоу Семирамию· юже Арею
наричють Асоуране· имаше же сна два а дщерь ıединоу ·а·го
наре ч Диıею по имени блазньнъıга звѣздъı· ·в·го наре ч Нинъ· а
дщерь Ирою· юже погатъ женѣ Пикъ иже и Зевось свою сест-
роу ·:·

По Кронѣ[24] цр с твова Нинъ снъ ıего лѣ т ·нв· тъ свою мтрь
Семирамию погатъ женѣ· законъ бы с персомъ поимати своихъ
мтрь и сестръ· зане Дии погатъ свою сестроу· Ироу Нинъ же
крѣпко вла // 20г дѣвъ Соуриıею и созда въ тои земли градъ
велии зѣло, шествованиıе поути днии ·г· и наре ч и по имени
своıемоу Ниневгии·[1] первѣıе ц с ртвова въ градѣ томь ·:·

О т1 него же рода родиса Зороастръ[25] *рекше зорозвѣздьникъ*·
славнъıи персьскъıи звѣздозаконьникъ· хотащю ıемоу оуже
оумрети молашеса да с нбсе ѡгнь снидеть да погасть ıего·
рекъ персомъ аще ма пожьжеть ѡгнь ѿ сгорѣвъшихъ ко //
21а стии моихъ прии И35 мѣте и схраните и не премѣниться
цр с твиıе ѿ страны вашега донелѣже храните кости мога· и
моливъшюса ıемоу Ѡриѡноу Б13 Ариıевомь[1] ѡгнемь пожденъ

[21] Сп2 + и

[22] S + и

[23] Сп2 имаше

[24] Сп2 + же

[25] Лст зорозвѣзд ъ ЛМ4

быс· и възємъше персанє ѿ горѣвъшихъ[26] костии имѣють хранаще доже и доньнѣ·

По Нинонѣ[27] црствова Асоуриєю нѣкъıи имєнемь Фоуръ лѣт ·л· єго же и нареч Арєꙗ въ има блазньнъıꙗ звѣздъı· ємоуже Арєєви първѣє столпъ поставиша асоурии ꙗко боу доньнѣ покланаютьса· и наричють персьскъıи Валъ бъ єже сказаємо Ари воискъıи бъ· єгоже и данилъ поминаєть· ємоуже и покланаютьса и вѣроують персанє ·:· // 21б

По Арии црствова· Ламии лѣт ·к·

·ѳ· По Ламинѣ црьтвова Сарданапалъ лѣт ·лє· и оубьєнъ быс ѿ Персѣꙗ· любодѣици же и подобници єго плотьскъıꙗ любви многоѡбьꙗдєниꙗ *и питиꙗ* и бладьство къ женамъ написаша ꙗко ѿ него рекоуще въ гробѣ таковыхъ се имамъ· ꙗко досажахъ и ꙗлъ и пилъ Б14 и съ рачителемь[28] пожихъ си· страдавъша се многа и скровища вса прияхъ· ибо нынѣ попелъ єсмь Нинеоугинискомоу градоу црьствовавъшю· но во лжю писали пишющеи· ѡбаче ибо не имать оумръıи ихъже ꙗлъ и пилъ, но въ смердащии тлѣнии та вса изидоша· имать же токмо безаконьноє[1] житиискаго смрада· ꙗже воинноу грѣховною и ѡканьною // 21в дшею волить и несдравить свѣдоуще своꙗ злаꙗ· и поминаꙗ ихъ же[29] безаконьно и прелюбодѣꙗньно и ѡканьно створи ·:·

·г· По Сарданапалѣ же црьтвова Персѣєю снъ Пиковъ иже и дни· тъ воєва на лоуканинскоую страноу· и побѣдивъ ꙗ созда градъ тоу и свои столпъ постави и нареч има ємоу иконии *рекъще и ѡбразьникъ* по своємоу ѡбразоу· побѣдивъ же инѣхъ странъ· и къ Врини Килию[30] И36 въшедъ и с кона съсѣдъ и въдроуживъ плесноу въ землю градъ тоу созда· и нареч има ємоу тарсонъ въ има ногъı своєꙗ· иде[31] на Асоурии· и и Сардапала оубивъ ѡблада и црьтвова в нихъ лѣт ·нг· тъ въ има єго прозва ꙗ персанъı ѡтемъ оу нихъ црьтво и има асоуриинско· и на // 21г оучи ꙗ скверньнѣи вѣрѣ и волшвению глемъıꙗ Мидоусии· того ради нареч страноу ихъ Мидию Б15 ѿ скверньнаго пооучениꙗ· при томь же и ѡгнь сниде с нбсе въ Персидии ·:· И дививъса ѿ *ѡгна* того въжегъ *ѡгнь* и

[26] S съгорѣвшихъ

[27] В Син но зачеркнуто

[28] S рачительствомъ

[29] Сп2 поминающихъ, Ув поминающихъ

[30] S въ саврини килии. Син и въ соврииникилию С30об.$_{19}$. Лет: и к исаврїи и килїкїи ЛМ4об.$_{13}$.

[31] Сп2 изъıде

создавъ капище и положи въ немь и нарєч капище *то* wгнь бесмртьнъıи· приставивъ моужа чстьнаго слоужити ıемоу и хранити неоугасающь· нарєч ıа волхвъı ıего же донъıнѣ въ велицѣ чсти дерь// 22а жать персѧне wгнемь слоужаще по преданиı цсрѧ своıего Персѣина· оубо первоıе ıесть Асоурииское тачеѥ[32] Вавилоньскоıе[32] цсртво[32] ·в·ıе же персьско. тъзочстьıемь вавилонѧне и персѧне си нарєчни бъıша ·:·

·аı· По Персѣıанѣ же и по времени тѣхъ црсвъ· црствова въ Iегоуптѣ ·а·ıе ѿ колѣна Хамова чловкъ нѣкъıи злодѣı имѧ ıемоу Сесостръ[33] лѣт ·к· иже и крамолоу въземъ на Соурию[34] wблада ими халдѣıемъ и персомъ даже и до Вавилона· такоже и Асиıею и Iевропиıею и Скоуфиıею *рекше козаръı* на всѧ воıевавъ, примоучи *ıа* · при томь бъıс Iеремии преславнъıи[35] моужь ıегоуптѧнинъ дивенъ ıелиномъ въ премоудрости· по Сесострѣ же цсртвова въ Iегоуптѣ Фараwнъ, иже Иахаръ нарицаıемъıи лѣт ·н· ѿ того вси Б16 ıегоупетьстии цсрве нарєчни бъıша ·:· // 22б

·вı· Въ прежерєчнъıхъ временехъ Пика Диıа· ıависѧ нѣкъıи въ западнъııа странъı ѿ колѣна Иафета·[36] въ странѣ Агриньстѣи имѧ ıемоу Инахъ иже и ·а·ıе въ странѣ тои црствовалъ в нейже и градъ въ имѧ лоунѣ создавъ нарєч имѧ ıемоу Иwградъ· Ливии же дъщи Пика Диıа причтасѧ нѣкомоу имѧ Посидонъ роди· Вила· и Агинора Вилъ же шедъ в ıегоупетъ и поимъ женоу име // 22в немь Сида· и роди сна и нарєч имѧ ıемоу Iегоупетъ ѿ негоже тъзочстьıе Iегоупетъ приıатъ тъ же в немь црствова· Агиноръ же въ Финикъ пришедъ и женоу поимъ именемь Тоуръ *рекше соуръ*· и созда[37] градъ въ имѧ ıеıа в немьже[38] И37 црьствова *и*[37] роди[39] снъı ·г· а[40] дщерь ıединоу· Финика· и Соурона· и Киликa· и Iевропию· юже тавръ *въ*[41] крътѧнинъ црствовавъ[42] заблоужьшю поимъ· къ Фаркии[43]

---

[32] S нет
[33] S состръ. Так и в Син здесь и ниже
[34] S асоурию
[35] S треславнъıи = Син
[36] Ув21₉ нафетова
[37] S, Лет создавъ
[38] Сп2, Лет + и
[39] Сп2 роди же
[40] Сп2, Лет и
[41] S нет, Син затерто С31об₁₁
[42] Лет цсрь, ЛМ 5об.

въ свою странѹ приведе двци соуци краснѣ стави ю собѣ[44] женѣ· и[44] наре тъи страны въ имѧ ѥꙗ ѥвропию· хотащю же оумрети Агинороу повелѣ всѣхъ землѧ нхъже примоучи раздѣлити снмъ своимъ· ибо финиксъ поимъ Тоуроу и предѣлы ѥꙗ, и наре имѧ ѥмоу финикъ· Соуръ же доставъшю ѥмоу странѹ наре Соуриѥю ѿ негоже соурѧ // 22г не нарекошасѧ Б17 преже бывъше иоудѣи и палестиниане нарицаѥми[1]· и Соуриѥю Июдѣискаꙗ страна наре на бы · Киликесъ же доставъшюю ѥмоу землю наре ю Киликиꙗ въ своѥ имѧ· кождо свою странѹ нарекоша:·

[Ув21об. ·ді· въ времене же ц҃ртвиа финиковы бѣ ераклии тѵрѧнинъ премоудрыи и кохили ѡбрѣтатель. хода бо и веселасѧ при мори страны тирскиа видѣ грича пастоушнаго ꙗдоуща глемоую коньхилии. и пастоухоу мнащѹ кровь текоущоу из грича в'земъ ѿ овчи волнъ рѹно ѡтре истѣкающее изъ оустъ грича. и ѡчер'вне'шоусѧ роуноу и разоумѣ иракли ꙗко не кровь е но чрьви подобно. и оудививсѧ ѥмоу зѣло ꙗко великъ даръ принесе црви финикоу. па оудивисѧ црь повелѣ ѿ коньхилїи ѡчер'вити роуно и сътвори собѣ ѡдеж оу в' то сѧ первѣе ѡдѣвъ портъ ѿ прапрѹда всѣми люми оудивленъ бы чю ныа ра ѡдежа. и повелѣ финикъ црь соущимъ по своею ѡбластию не смѣти в' такои ѡдеж и чръвленѣ ходити токмо са и по немъ хотащимъ быти цремь в финицѣ да з'нати боуде цра воемъ и всемоу множьствоу людїи ѿ таковыа одежа. древле бо не разоумѣвахоу члци черви различныа тѣмь и въ борзѣ не познаахоу цра ѡ соущихъ по нимъ Б18

·еі· по времнехъ тѣ и ц҃ртвиа ц҃ртвова въ еладѣ пѣлопсъ людѧнинъ. тъ създа гра тоу и наре имѧ ему пѣлопонисъ. того ра нарени быша пѣлопониш ане древле быша еладане.

ц҃ртвоваша оубо асуриею кронъ и нинъ и сардапалъ и прочїи даже и до родомаха таче навходоносоръ. а по нав'ходоносорѣ и по оулемардосѣ и по валтасарѣ сна его и по дарии] И38

·ѕі· по томь же[45] ц҃ртвова въ Персии Коуръ персанинъ лѣ ·лв· и оубьенъ бы въ Персидѣ· при томь же Кроусъ людьскыи[1] ц҃рь разгордѣвъсѧ зане ѡкр тънꙑꙗ грады примоучивъ собѣ и далнихъ кнажьꙗ· посла къ Коуроу любо ѡстанисѧ ц҃ртва своего аще ли ни да придоу на тѧ воиною· Коуръ же оуслышавъ сиꙗ зѣло оустрашисѧ и разгнѣвавъсѧ ѡ посланъıхъ небреже и ѿпоусти ꙗ · и помысли бѣжати въ Инди-

---

[43] S фракии. Син а после ф затерто, проставлено впереди, после ф получился пробел: аф рїкии

[44] В Егор есть. Истриным для S не отмечено.

[45] S нет

искъıа страны· се слъıшавъши жена юго гла к немоу что тако оунъıлъ юси и недооумѣваюши и // 23а не свѣщавъса то хощеши[1] створити· ѡнъ же ѿтвѣща аще са и с къıмь свѣщаю кто ма ѿ сего избавить· и ѿвѣщавъши реч Б19 юмоу при Дарии моужа моюго ·а·го бѣ нѣкъıи юврѣıанинъ прркъ имене́мь Данилъ силенъ словомь и дѣломь· югоже въ велицѣ чсти имаше Дарии свѣтника наипаче оугожениıе бъıваше юмоу· тъ нынѣ старѣвъса въ Индиистѣи странѣ *в нищетѣ* пребъıвають· аще тъı того свѣта внемъ добрѣ створиши· се слъıшавъ Коуръ скоро посла бъıла своıа к немоу да съ чстью приведоуть и· любити бо множаиша въ бѣдахъ жены поспѣшнъı соуть на моужьскъıа свѣтъı· и къ боу прибѣганиıе искрьнеıе прикасатиса скоро· Кроусъ же по пришествии посланъıмъ къ Коуроу посла на волхвованиıе *къ волхвоу*[46] моужа вѣрнъıа *своıа* въпра // 23б шати кровии мирем̑ъ поуфию аще шедъ на Коура побѣдить и· и въшедшю *скверьномоу* иıерѣю и моливъшюса юмоу ѿвѣтъ прииатъ ѿ поуфию Кроусъ прешедъ рѣкоу Алию великоу власть разроушить· тако написавъ на хартии *скверьнъıи ирен* дасть посланъıмъ ѿ Кроуса· блжномоу[47] же Данилоу пришедшю къ Коуроу реч юмоу Коуръ гли ми прмдре аще побѣжю Кроуса хъıщника гордаго· ѿвѣща Данилъ дерзаи ıако побѣдиши Кроуса и имеши юго плѣньна· ѡ тебе бо реч Исаиıа прркъ тако глет гсь блгомоу Коуроу И39 юго же ıахъ десницею· послоушати ıазъıкомъ пред нимь крѣпость црвоу Б20 разроушить[48] и[49] съзижеть град мои и люди моıа плѣньнъıа възвратить реч гсь Саваѡфъ· Коуръ же слъıшавъ // 23в си *словеса* припаде на ногоу Данилоу *и поклониса юмоу* гла· живъ гсь бъ твои. азъ испоущю Изла ѿ моюıа земла да слоужать боу своюмоу въ Ирслмѣ·

И въѡроуживъса *изиде и* ѡполчиса на Кроуса· Кроусъ же, ѿвѣтъ волшвениıа слъıшавъ изиде на Кюра съ многою силою и преиде Алию рѣкоу и състоупивъ с Кюромь зимѣ соущи велии побѣженъ бъıс· хота же избѣгноути с вои своими възвони бо са[50] рѣка *и* не може преити юıа· того ради ıатъ бъıс *и* плѣ // 23г ненъ и погъıбе много множьство вои юго ·р· тъıсащь· а прочаıа плѣни Коуръ· Кроуса же повѣси на дрьвѣ предъ своими вои на пороуганиıе пакъı же снемъ съ древа веде *и* въ Персию *и* смрти предас· чюжихъ и паче силъı же-

---

[46] По И, в S нет, однако Ув22_{23} есть.

[47] Сп2 бжственнаго, $Б19_{18}$ τοῦ δε θείου, Лет нет

[48] Сп2 раздерꙋ

[49] Сп2 тои или нет слова

[50] S възводни бо са. В Син д подставлено сверху строки чернилами справщика $С38_{24}$

лающемоу и себе и своꙗ си погоуби за многоую несътостъ· сны же Изла съ тъщанніемь вса съ Зоровавеломь испоусти въ Иерсамъ· и тако Людиньскоıе погыбе цсртвиıе ѿ Кюра· владѣвъши лѣт ·с·лв· ·:·

По Кюрѣ же цсрьствова Дарии снъ ıего иже и Камбоусии лѣт ·и· Б21

[·нг·][51] По Камъбоусии цсртвова Артаръ· ксеркъсъ· памат глемъ лѣт ·к· при томь быс нѣкто въ Италинистѣи ıепархии именемь Пала· то[52] создавъ великъıи домъ зѣло ако ıаже не имаше та страна *и*[53] нареч има ıемоу полата· ѿ того *домоу*[54] цсркоıе жилище полата наречна быс ·:· // 24а

По томь же цсртвова Ромъ иже созда Римъ *градъ*· и Римъ братъ ıего· та разоумѣвъша и призвавъша къ глемѣи полатѣ цсркъıи полатьскъıи домъ· и капище великое создавъ Диıеви нареч и Капетолии римьскъıи· иже и сказаıемо гречьскъıи глава градьскаꙗ· цсртвоующе же *има* враждоу *межю собою* взаста и оуби Ромъ Рима·:· // 24б Цсртвова *же* [55] ıединъ таче скончавъ стѣнъı и оукрасивъ градъ· и Ареıеви капище создавъ и мартиꙗ мсца ѡбновивъ и нареч *и* мсць мартъ· преже глемоıе примонъ иже ıесть Арешвъ *мсць*· ıего же празднъствоують римлане по вса лѣт *и* наричють днь торжства И40 марта на поли· создавъ же подъроумиıе хота превратити множьство людии римланъ· зане досажахоу ıемоу *римлане* оубииства братна[56]· и *тъ* створи первѣıе подъроумиıе въ Римѣ на празднъство рекъıи слнцю и въ чсть ·д·мъ стоухиıамъ земли· аироу ѡгню и водѣ· и Б22 нареч ѡвомоу зелено· ѡномоу же бѣло· ѡвомоу же червлено· ѡномоу же сине· [приложи же *са* на посивие римских цревь износат на брань чтаще четыри тыꙗ стухиꙗ. таче *же* въ Римѣ живоущеи на тыꙗ][57] // 24в странъı *·д·* раздѣлишаса и противащеса кождо своıеи стоухии праздноующе и *к тѣмъ* тъщахоуса· мна помалоу молвоу оутолити· ѡваче, аще и тыꙗ Ромъ домъıслиса· не преста весь градъ Римъ трасыиса и людиıе ıеже[1] нань глхоу зане брата своıего оуби· тѣмь и недооумѣꙗшеса *что створити* · и на волшвениıе

[51] Номер главы восстановлен по Син

[52] Сп2 тои, тъ. Син тъ

[53] Лет нет

[54] Лет нет

[55] Лет нет

[56] S + ради

[57] Э26а приложи же на посивье римланыхъ цревъ износать на брань чтаще четыри тыꙗ стухиꙗ. таче велъ въ римѣ живоущеи на. Все есть в Син С33об.

шедъ въпроси что ради не престаꙗ бываѥть троусъ· ѾвѢтъ
бы ѥмоу Ѿ поуфиꙗ тако аще не сѧдеши съ братмь своимь
на прстлѣ црькаго не имать престати троусъ въ градѣ *семь*
въ дни сиꙗ ни людиѥ не оумолкноуть Ѿ говора *своѥго* · и
створивъ златъ коумирець въ[58] брата своѥго положи[59] на
прстлѣ идеже сѣдѧше искрь братъ ѥго живъ сы· *и* преста
троусъ въскорѣ· и оумолче [градскаа][60] молва·:· // 24г И тако
цртвоца сѣдѧщю с нимь златоу ѡбразоу брата ѥго рима·
аще и что повелѣваше творити глше ꙗко Ѿ себе и Ѿ брата
своѥго повелѣховѣ и створиховѣ. тъж оубо ромъ и глемъıхъ
върома(л)и *рекше имениискъıи пиръ* тоꙗ ради винъı· глють бо
ѥмоу и Б23 брата ѥмоу близньцема родивъшемасѧ Ѿ блоудь-
ства· и поверженома въ поустѣ[61] мѣстѣ[61] и Ѿ которыꙗ жены
селѧнъıнѧ ѡвца пасоущи ѡбрѣтенома *има и* въспитанъıма·
поносъ же бѣше римлѧномъ ѥже Ѿ тоужихъ написа // 25а
тисѧ[62] има· тѣмь и въ пирѣхъ свою ꙗдь и пиво кождо ихъ
приношахоу· но въ бещестъıе[63] всѧ приложивъ ꙗдѧше поносъ
И41 избѣгаꙗ да не наречтьсѧ чюжеꙗдець· сего ради створи
ромъ роумалиꙗ[64] рекъıи добро ѥсть питати црви своꙗ бо-
лѧръı къ чстномъ соущемъ зимѣ· ѥгда же праздни соуще на
воиноу не ходѧщемъ [и начатъ[65] прїзывати сѹщимъ] Ѿ алфы
и послѣдьствоующе даже и до ѡта· повелѣ[66] *своимъ* болѧромъ
такоже творити по ѡбразоу томоу и написати воꙗ всѧ· тѣмь
и воини в домъı ходѧще[67] къ звавъшимъ ихъ на обѣдъ, с
вечера спѧхоу[68] и ликъствовахоу да разоумѣвають вси ꙗко на
оутриꙗ оу того ѡбѣдати· се оубо створи ромъ *того ради*[69], да
поношениꙗ своѥго избѣгнеть. наречь имѧ ѡбѣдоу томоу върн-
малиоумъ ѥже ѥсть гречьскъı сказаѥмоѥ Ѿ щюжихъ на//
25б питатисѧ· по семь бии соудъ на немь бы братнѧ ради
оубиства и самъ расѣченъ бы на оудъı въ вѣчи римьстѣмь
цртвовавъ лѣтъ ·лз· ·:·

[58] S + ѡбразъ, $Б22_{16}$ ἐκτύπωμα

[59] Сп2, Егор и положивъ. Син нет союза и.

[60] Так в Син $С34_2$. Конъектура И по сп2 людьскаа = $Е12г_{16}$.

[61] S въ поустыни Е12г

[62] S напитатисѧ. В Син с исправлено на т.

[63] S и ѡбще

[64] S върoумалии

[65] Из этой конъектуры И по сп2 в Эрм есть и начатъ $Э26в_{28}$.

[66] Син и повелѣ

[67] S прїходѧще

[68] Сп2 сопѧхоу

[69] Сп2 нет или добавки, $Б23_{16}$ нет

По ромѣ же бы҃с римоу градоу[70] ѿ ипаты и ѿ стратигъ строимоу[71] и хранимоу лѣ҃т ·у· и ·ѯѕ·. в нихъ бы҃с Б24 стратигъ именемь Манлъи· и възавидѣнъ бы҃с ѩко храборъ бѣ ѿ кединого болѧрина именемь феврoуарии· разврати[72] болѧры, да иженоу// 25в ть и из града Малиѩ· таче пришедъше галатѧне взѧша нощию градъ[73] римъ и многы избиша въ ·к· глѥмоую секстиѩ м҃сца· болѧре же разоумѣвъше плѣнениѩ градьска҃г[74] избѣго҃ш ·:· Призваша пакы с молбою стратига Малиѩ на помощь· тъ[75] събравъ множьство вои и плѣнивъ галатѧны исѣче всѧ ·:·// 25г Таче ѡбласть въ римѣ взѧ Малии и скорбѧше ѡ погыбѣли градьстѣмь· в секстилии м҃сць оукрати дни м҃сца ѩко злочастенъ бывшь римоу градоу · ѿвергъ имѧ кемоу да не именоують кего тако· свѧзавъ врага своего февроуалиѩ и все имѣние вземъ ѿ него и нага ѡбнаживъ ѡдѣ кего въ рогозиноу ситникемь исплетеноу· и оужемь[1] препоѩсавъ и повелѣ жезльнікомъ бити и гл҃ати к немоу изиди февроуарые· и тако бещести изгнанъ из рима оубьенъ бы҃с ·:· Секстилиѩ же м҃сца февроуарьѩ наре҃ч ѩко достоиноу соу// 26а щю злочастьномоу м҃сцю имѧ феврарьѩ да зоветьсѧ ·:· И42

·ка· О[1] древле же наре҃чныхъ[76] Артаксерьксиѩ, ц҃рѧ перська҃г· ц҃ртвова Хоѡсъ с҃нъ кего· то воева на Кегоупетъ Б25 плѣни кего весьма ю погоуби[77] ·:· Цар҃ствоующю въ Кегоуптѣ тогда Нектонавоу· створшемоу въ мѣдѧници волшвение и разоумѣвъшю кегоупетьскоую пагоубоу· бѣжа кединъ въ Македонию, свергъ ц҃ркоую ѡдежю· и блазны нѣкыѩ творѧ и волшвениѩ кегоупетьскаѩ показаѩ и проповѣдаѩ хотѧщимъ быти· и тѣхъ ради съблазнъ // 26б познанъ бы҃с филипомь и Ѡлоумпиѩды жены ке҃г · и тако съ злъими козньми кего[78] съчтасѧ с нею и роди Александра ц҃рѧ

Въ Македонии ц҃ртвоующю филипоу дѣ҃т ·и· [ѳе]салию[79] побѣдивъ в немь же и градъ создавъ наре҃ч имѧ кемоу Селоунь // 26в

---

[70] Лет нет

[71] Егор строи хранимомоу Е136₁₃.

[72] В изд. И възврати И41₁₅, по-видимому, попавшее сюда из S. Действительно, в Егор възврати Е136₁₉.

[73] Лет нет

[74] Син, Егор + и Е136₂₇. В греч. есть.

[75] Егор и ѡнъ

[76] S наре҃чнѣ же

[77] Э + и

[78] Син есть, Ув нет

[79] Эрм, Син ѳесалию, Увар фелию, Егор фе҃салию Е13г₁₁.

по[80] филипѣ цⷭртвова в҃ъ Македонии Алеѯандръ с҃нъ еⷢ · при немьже и Дарии въ Арⷭамѣ с Хоѡсомь ѡблада всѣми· въ ·д·е же лѣⷮ цⷭртвиꙗ его възведе въ асоуранъı и персанъı и миданъı и парфанъı съ Алеѯандромь Македоньскаⷢ цⷭрꙙ· иже и възроуживъсꙙ на Дариꙗ цⷭрꙙ перcьскаⷢ и пришедъ въ Византии граⷣ въ еоуропьскѣи странѣ· и создавъ тоу мѣсто оу него же и воꙗ своꙗ изрꙙдивъ Б26 нареⷱ *мѣсто* то Стратигии[1]· и[81] ѿтоудоуже въставъ и прешедъ *море* и воемъ[1] своимъ злаⷮ много давъ, нареⷱ мѣсто то Златъ граⷣ · и скочи акъı пардоусъ съ многою силою на въсточнъıꙗ странъı и градъı и Тоуроу плѣнивъ слъı[82] посла къ июдѣемь просꙙ помощи на[1] персꙙнъı· ѡни же не приꙗша *рѣчи его* дариꙗ боꙗщес^[1]// 26г ꙗко бꙙхоу подъ роукою еⷢ и свѣтъ имоуще не воевати нань разгнѣва же сꙙ Алеѯандръ *и* иде на Жидовьскоую ·:·

Архиерѣи же адьдоусъ въ ризъı иерѣискъıꙗ ѡблечесꙙ б҃иемь ѿкровениемь· въ дивъ[83] и вѣроиманиꙗ Алеѯандроу изиде противоу емоу· бѣ бо архиерѣи палѣи въ таки[1, 84] ѡдежи[84] оукрашаемъ подириею ѡблачашесꙙ иже есть сказаемое риза позлащенаꙗ ѿ главъı и до ногоу· и поꙗсомь препоꙗсаꙗсꙙ ѿ прапроуда и ѿ вюса и ѿ акинфа и злаⷮмь испещре // 27а нъ и оукрашеⷩ въ ѡскрилии И43 иже[1] имꙙше рꙙсъı пришвенъı· и помежю тѣхъ златъı клаколъı створиша оубо по долоу подъвлакомъ затокъı ꙗко цвѣтьца трьснъı· ѿ акинфа· и *ѿ* прапроуда· и *ѿ* черви· и вуса съскано· и створше клаколъı ѿ злата чⷭта пришвенъı бъıша помежю трьснъı по токомь подъвлачнъıмь ѡкроугъ· ѡблачаше же сꙙ и въ дроугоую ѡдежю ѿ вюса· и акинфа· и прапроуда· и черви· и злата· и *ѿ* всꙙкоꙗ красотъı Б27 оукрашеноу и ѡдѣноу· доже и до беⷣръı сходимоу· и по[ꙗ]с подобно къ ·д·моу *поꙗсоу* състегневеноу· еже наплечникъ и ефоудъ нареⷱтьⷭ· тѣмь Акоула епиндитомь именова· к немоуже пригвожⷣени бꙙхоу сардонихъ на ѡбою рамоу златомь чⷭтомь прикована ѡкругъ· и ина ·ві· камени добротою различни члвⷦмъ недооумно· иже ·д·ми стихъı ѡбаполъı приложени· и та // 27б ко злаⷮмь прикованы· и т҃рца каменьна стихъı имоущи чюдно нѣкое стꙙжание зрꙙщимъ ꙗвлꙗшесꙙ ·а· же стихъ се имꙙше саⷬдонихъ и топазиꙗ и змарагда ·в· же

80 В Эрм, Син заглавная литера: по

81 Син, Ув нет. Третье и (после стратигии) — описка Тр

82 Затерто, но просматривается. В Эрм слы, Син слъ.

83 У И вѣдивъ И42$_{23}$ (в комм S въ дивление). Однако в рук. Тр ѣ едва ли просматривается, очень похоже на ъ. В Син въдивъ С35об.$_{8}$.

84 В изд. И [оую] ѡдежю И42$_{24}$ (S он ѡдежи). Син в такои ѡдежи С35об$_{8}$. Егор (сп2) = Син (сп1); Увар: въ такои ѡдежноу Ув25$_{1}$.

·анфракса аспиди· самфоуро ·г· же ·лигоуриꙵнъ· амѣфоустонъ·
ахатинь ·д· же ·хроусолифъ· ѡноухинъ· ливириꙵнъ· и на
всѣхъ тѣхъ патриарховъ имена написано на коѥмьждо камени
своѥ имоущю има· старѣишинѣ родоу быс с нимь ѡ ѥфоудѣ
оуломокъ падь въ высотоу а падь въ ширинoу на ·д· оуглы
на персехъ· к тѣмъ же в немьже и ѥфоудъ добротою оукра-
шенъ· тъ оубо ѥфоудъ ѥврѣискы [фе]ѥси нарицаѥтьс ·
ѥлиньскы же словесное[1] и ꙗвленоѥ нарицаѥтьс · тѣмь оубо
бъ хотащимъ воѥвати и побѣдити // 27в предъꙗвлаꙗ глше ·
толикомъ бо соущимъ камениѥмъ на немь блисташеса зара·
не оу воѥмъ подвигъшемъса· паче же Б28 адамантиноу ка-
мыкоу знамениꙗ творащю ꙗко тѣмь разоумѣти полоучениѥ
воѥмъ да боудеть бъ с ними на помощь· посредѣ бо имаше
звѣздоу всю златоу ѡбаполы же ѥго змарагды имоуща
стихы ѡбаполы по ·ѕ· написана ·вı· колѣнѣ излѣ· межю же
ѡбою измарагдоу камыкъ адамантъ· ѥгда оубо ѥерѣи хота-
ше въпросити ба привазываше наплечницю посредѣ персии
подъкладаꙗ роуцѣ подъ нимь· ѡбрѣтастеса длани ѥго про-
стертѣ ꙗко и дщицѣ· тѣмь вѣща Саоулъ къ ѥерѣю хота
напрасно бранью исполчитиса· съжьми роуцѣ свои И44 // 27г и
възми ѥфоудъ· таче тако зра на ѥфоудъ вѣщаше[85] ба
въпросъ вниамаꙗ истинно· паче на адамантѣ камыцѣ иже
премѣноуꙗ различьꙗ боудоущаꙗ нѣкаꙗ побѣдаꙗ проꙗвлаше
хотащеѥ быти людемъ· аще чернъ боудаше то смрть· аще ли
червленъ боудаше то кръви пролитиѥ· аще ли бѣлъ премѣно-
уꙗ[1, 86] ꙗвлаюцю боу и къ тѣмъ бахоу грамоты ѿ мѣди
чстыꙗ створены изъѡбражена комоуждо стоухиꙗ· соущю
азъбоуковникоу ѿ Ѥврѣи· ꙗже приноса ѥерѣи къ боу и по-
кладаꙗ ихъ на ѥфоудѣ таче въпрашаꙗ· абыѥ прости станахоу
бииѥмь движениѥмь стоухиꙗ· ꙗвлаюци ꙗвѣ мановениѥмь Б29
·биѥ· ли не мановениꙗ· ꙗко же боудаше въпросъ и вещи по
воли бии прости [са]ми[87] станахоу проповѣдающе, аще хощеть
тако быти. аще ли по неволи ѥго // 28а бываше прости ста-
нахоу сами знаменавающе ѥже ни тако[**]· и на иныя въпросы
гсна ѡ тѣхъ разоумѣти хотащимъ и быти ꙗвѣ различно
сбывашеса· аще весма оугодни ѥмоу быша. аще ли гнѣвенъ
быс ничто же имъ ѿ тѣхъ ꙗвлении ѿвѣтоваще· ѥще[88] же ни
бииѥмь ѿкровениѥмь ни прорчствомь тѣмь рекь видѣ Саоулъ
полкъ иноплеменьникъ и оужасеса срдце ѥго зѣло· и въпроси

---

[85] S въпрашаше
[86] В Син ошибочное конечное ꙗ затерто.
[87] В Син са приписано сверху.
[88] Син аще $С37_7$. Ув = Син.

и въпроси г͡са и не вѣща юемоу г͡сь въ проꙗвлении[89] пр͡рцѣхъ и ѿвѣта не бы͡с к немоу. тогда ре͡ч Саоулъ престоꙗщимъ пред нимь изищѣте ми женоу чревоволшвеноу

на главѣ же ношаше клобоукъ златыми нитьми юже митроу и кидарь г͡лть ѿ негоже *и* платъ златъ лежаше на тѣмени юего на немьже и грамотами с͡тми б͡ии привѣтъ и[зъ]ѡбразися· ꙗко же ꙗвлꙗше б͡ию имꙗ къ Моисиѡви г͡лꙗ азъ юесмь сыи· се же ѿ Юеврѣи // 28б неизреченьно нарицаюеться. ѡтатъ бо сꙗ то ѿ нихъ да ꙗзыкомь не износꙗть въспи͡сано бо юесть ·д҃·ми стоухии· тѣмь и четверограмотноую юего г͡лють. наричють же юего самаритꙗне Б30 ·авѣ· июдѣи же ·аиꙗ· ибо нартечьскоую ѡдежю четверочисльною различию притча ·д҃·ремъ стоухиꙗмъ бы͡с ѿ него же всꙗчьскаꙗ оуставлена быша ихже архиерѣи таино приточно ѡблачашесꙗ и въ с͡таꙗ входꙗ· тѣми ѿ *всего* мира вседержителꙗ б͡а оумалꙗше · ибо вюсъ противоу земли· акинфъ же противоу аюера· прапроуда же противоу водѣ· черьвленою же противоу ѡгню· и бꙗхоу инако видима, ина же разоумѣваюема И45 тако бо и скиниꙗ свѣдѣтельствьнаꙗ въноутрьоудоу[90] покровъ имꙗше ѿ // 28в истъканыхъ испещрена и различныхъ червлении оустроюена. ѡбо же бꙗше прапроудно· дроугою чермьно ли въ чермьно мочено· аиkинфъ[91] свои[91] желчению[91] вюсъ же имꙗ бѣлыи ѡбразъ иже бы͡с ѡ ·д҃·хъ стоухии имоуть притча ибо акинфъ къ аюерови приложенъ· чермьныи же ли червию ѡчервленъ къ ѡгню· прапроудною же ꙗвлꙗють море тъ бо питоують кыхлоу ѿ неꙗ же таковою червлению бываюеть· вюсъ же къ земли ѿ неꙗ бо прозꙗбаеть[1] ибо б͡ъ иерѣюемъ[1] ѿ всꙗкоꙗ красоты ѡблече ꙗ[92] да сꙗ людию чюдꙗть· самъ же иерѣи наоучаꙗ. тако подобаюеть д͡шю красити и въ добродѣтелныꙗ красоты ѡдѣти Б31 тако и *нынѣ* въ такои[93] ѡдежи и славѣ с прочими иерѣи градьскоу множьствоу· иерѣилѣпоть // 28г но и различно ѿ инѣхъ ꙗзыкъ створивъ· архиерѣи въ срѣтению на мѣстѣ посивнѣ с͡та идеже паче красота[94] ц͡рквьнаꙗ различна видима бѣꙗше и видѣвъ люди издалеча Алеѯандръ въ бѣлахъ ризахъ· иерѣюемъ же престоꙗщемъ въ воусинѣхъ

---

[89] Син + и. Так и в S.

[90] Увар, Егор въноутрь оубо покровъ Ув260б₆. Лет + и вьнꙗюдоу златомь покрьвена ЛМ10об. Греч ἔνδοθεν καὶ ἔξωθεν χρουσίῳ περικεκαλυμμένη Б30₁₀.

[91] Лет ни же Иак͡нфоу прилнчь" ЛМ10об

[92] S ѡблеченъ.

[93] Увар, Егор + же. В греч. есть τε.

[94] S прекрасота

рекше въ зеленахъ въ велицѣ чинобл҃жьствие и лѣпотѣ· архиерѣю же иже въ акинфѣ и въ златѣ красотѣ и на главѣ кидарь имоуща· и златъ на нем платъ на немьже б҃жие имѧ написано ꙗко же ре҇но бы҇ и[95] дивнѣмь видѣнии оудививъсѧ Алеѯандръ и с колесница скочивъ[96] приде единъ и[97] поклонисѧ б҃жию имени· и архиерѣꙗ лобза ꙗко вси июдѣи съ архиерѣемь единогл҇но и искрьно его цѣловаша // 29а

Црмъ же соурьскымъ и прочимъ оудививъшемъсѧ, вредитисѧ мнѧщемъ чювьствию Алеѯандровоу· и Парменню стратигоу паче чюдивъшюсѧ· и негодовахоу на Алеѯандра зане ꙗко простець поклонисѧ· Ѿвѣща Алеѯандръ не архиерѣю поклонихъсѧ но ѿ него б҃а чтома мнѣ же помощь на противнꙑꙗ давшаго егда на персѧнꙑ оумꙑслихъ воиноу и не дерзовахъ зане многа сила ихъ· и ꙗви ми сѧ въ снѣ ѡбразомь симь архиерѣево // 29б мь б҃ъ и дерзати ми повелѣ· и на поспѣшьствие прити ре҇[98] скоро ꙗко тобою развращю перськоую силоу тѣмь сего видѣвъ въ таковѣи И46 ѡдежи и видѣние сна[99] помѧноувъ: соуща сего поклонихъсѧ· и се рекъ къ своемоу Б32 Парменню архиерѣꙗ за десницю ꙗтъ иерѣемъ послѣдоующемъ въ градъ иер҇лмъ вниде съ многꙑми веселоуемъ· Ѿ июдѣи же примъ книгчиꙗ[1] и книгꙑ Даниила принесоша прр҇чтво его[100] и протолковаша ꙗже прркъ преже гл҃а· ꙗко подобаета[1] нѣкомоу македонѧниноу цр҇твие Перськое приꙗти Александръ[1] же въ чювьствие сиꙗ примъ и радъ бꙑвъ въ цр҃квь въшедъ жертвоу б҃ви принесе ·:· // 29в По [архиереѡвоу глоу томоу же][101] архиерѣю и всѣхъ иерѣи достолѣпно поч҇тивъ и свѣтлꙑми и великꙑми брачинами оукрасивъ на персꙑ подвижесѧ жидꙑ же съ собою на брань поꙗтъ· в нихъ же бѣ моужъ именемь Масомахъ батъ и добръ д҃шею и стрѣлець добль[102]. градоущемъ же имъ на вавилоньскꙑи поуть и етероу волхвоующю птою всѧ ѡдержаше ·:· и въпраша конеꙗ ради винꙑ прилѣжьно пребꙑвають оу него. и[103] [ре҇][103] волхвъ показаꙗ на птоу // 29г аще не дви-

[95] S + по

[96] S + и

[97] Увар нет Ув27$_7$.

[98] Увар, Егор нет Ув27$_{21}$.

[99] S по сномъ

[100] S (Увар, Егор) емоу. В греч. дат. ед. Б32$_5$.

[101] Есть в Син С38об.$_{14}$.

[102] S добръ.

[103] Эрм, Син ре҇, Увар нет и перед Ѿвѣща.

же[ть]сѧ[104] птa пребыти *на томь мѣс* всѣмъ· аще ли [въставши] напредъ полетить то всѣм ити· аще л назадъ *полетить* въскорѣ възвратитисѧ се ѿ волхва Мосомахъ слышавъ скоро лоукъ *свои* взѧтъ *и* оустрѣли птоу *тоу*[105] тѣмь волхвъ оулютовавъ[106] си и соущии въ блазни тои работници· примъ въ роуцѣ мертвоу птоу *Мосомахъ* реч что ради на мѧ Б33 гнѣваиетесѧ злобѣснии како бо си *птa* своего спсниꙗ не провѣдоущи вамъ[107] ползоу проповѣдаше· аще бо можаше ж вѣдати хотѧщи х быти на се мѣсто не бы пришла [боѧщесѧ] да не оустрѣлить ѥꙗ *и* оуморить Мосомахъ и се рекщю ѥмоу *к нимъ,* посрамишасѧ *вси* зѣло·

·ке·[108] Алеѯандръ ж противоуисполчивъсѧ Дарию в Нисии градѣ киликиискыꙗ· і ѥмъ ѥго[109] и многыꙗ [с нимь] избі // 30а въ, преꙗтъ црство ѥго· и всю Персьскоую И47 и Мидьскоую и Паротьскоую[110] и Вавилоньскоую страноу· такоже[111] Индиискыꙗ страны[112] и црствиꙗ[113]· развѣ црствиꙗ *вдовица*[114] Кандакии црствоующю[1] оутрьнѣиша Индиискыꙗ страны· та *кандаки* ꙗтъ алеѯандръ[115] такъ бо ѡбычаи имѧше Алеѯандръ посылающю слы ѿ себе къ противѧщемъсѧ *ѥмоу* црмъ и шествоваше с ними *самъ* въ ѡбразѣ воина и видѣти какъ ѥсть црь тъ· Кандаки же слышавъши[116] и списа какъ ѥсть ѡбразомь и что имать знамениѥ и оувѣдѣвъши ꙗко низокъ ѥсть имѣꙗ зоубы великы· и възороченъ[117] ѥдино же ѡко ѥго бѣло а[1] дроугоѥ черно· знамениꙗ си имѧше тако оу себе · таче же въшедъшю к неи Алеѯандроу коупно с посланыими ѿ него·

---

[104] Отсутствующие в Тр буквы есть в Син.

[105] Нет в Син (сп1), есть в Увар (сп2).

[106] В исправление конъектуры И по сп2: есть в Тр, Эрм, Син.

[107] S вашу

[108] Номер главы есть в Тр, Эрм, Син.

[109] Эрм ѥі Э316.

[110] сп2 парьфьскоую, пардьскоую, парьфеньскоую. В Син правка: было как в Тр, стало пар фьскоую С39[16] (пробел со следами о, на месте т — ф).

[111] S + и, Син нет.

[112] Син + всѧ, есть в сп2.

[113] S + еꙗ, Син нет.

[114] S нет

[115] S алеѯандра. Так и в Син.

[116] S оуслышавъши

[117] Син взоръѡченъ 39об.2. По И, в S разнооченъ, однако Ув розноооченъ Ув28об.20.

и // 30б познавши его ѿ знамениꙗ ꙗтъ его глще алекса[118] нареⷱ҇ црю *весь* миръ преꙗлъ єси· и жена тѧ приꙗла· Онъ же реч єи прельстьꙗ ради[119] дѣла смышлениꙗ твоєго оубо· невредно схраню тѧ и сны твоꙗ и црство твое и поимоу тѧ женѣ· и поимъ *женоу*[120] Б34 въ Єгоупетъ приде и великоую Алеѯандрию въ своє имѧ создавъ пакы възвратисѧ въ Вавилонъ в немьже и оумре сыи лѣт ·лв· црствова лѣт [·вı·][121] многы оубо тьмами побѣдъı и неоудобь изглсема паче слова створи· *по скончаниꙗ его* ради[121] и скорость па[121] // 30в рдоусъ єго пррчъ нареч и ꙗрость и черменьство· и внезапоу прелетѣти *всю* вселеноую с похвалами и побѣдами провѣщаваꙗ· ꙗко єтероу прмдроу рекшю оуслъıша· ꙗко же бещисльни мирове соут· и велми въздъхноувъ реч· аще бещисльни соуть ни єдиноꙗ же азъ ѡбладах такъ бѣ велерѣчивъ и терпѣливъ же и добль·[122] тѣмь и вса *земла* стыдашес и дивлашеса ємоу· паче же цѣломоудриꙗ єго и разоума *ради* и многа смысла и премдрсти Аристотелемь бо наоученъ бъıс всакоꙗ словесныꙗ къзни [на оукромиє] наоучение. воиникъ же и дерзъ сыи, видѣвъ тъза оуношю єтера страшива борюща реч к немоу ли нрава са *то ѡстани,* ли имѧ си[123] преложи. зане цѣломоудриємь И48 многимь оукрашенъ бѣ *и* ꙗвлѣнша[124] себе створи Б35 побѣдѣ·[125] плѣнивъ же дъщери Дариевы[1] свѣдѣтельствоуємы // 30г ꙗко имѧхоу красотоу досточюдноу· и[126] дѣти[126] преже[127] ихъ скверньно и велми нечстоє·[1] посмисано єсть рекыи моужа храборьствомь изнимавъ женою ѡканьно побѣженоу быти ·:·

·кѕ· Ꙗко даже и до оутрьнихъ индѧнъ и ѡкроугъ идоуща всеꙗ землѧ· ѡкиꙗнъ велицѣи рѣцѣ и нѣ[128] въ кыи[128] ѡстровъ

---

[118] Просматривается: позна...ѡ знамениꙗ єго ꙗтъ... Все испорченное место есть в Эрм и Син: познавша и ѿ зънамениꙗ его ꙗтъ глщи и алекса Э31в$_{18}$, С39об.$_{6}$.

[119] S + и

[120] Тр в одиночестве: S же ю = Син = греч. без же. В Син + и.

[121] Отрезок, восстановленный И по сп2, просматривается в Тр: ... многы оубо тьмами ... дъı и неоудо...ь ... зглемыꙗ паче слова створи· по скончаниꙗ єго ради и скорость па //. На месте по скончаниꙗ в Син по течениꙗ С39об.$_{17}$.

[122] Увар, Егор добръ Ув28об.$_{15}$, Е176$_{23}$.

[123] Весь отрезок, восстановленный И по сп2, просматривается. Есть и в Син.

[124] Сп2, по изд. И, ꙗвленнѣнша. Однако в Ув ꙗвленѣнша Ув28об.$_{25}$.

[125] Сп2 по побѣдѣ

[126] S ни видѣти. Так и в Син (ни подписано сверху С40$_{11}$)

[127] Сп2 (Унд, П, Пб, Сл) бреже, однако Ув = Син = Тр.

[128] S въ великыи

рахмальскъıи въшедъ҇ ихъже чюдное паче чл҃вка житиѥ и къ
боу всеꙗ *твари* благоч҇тьꙗ и слоужбоу *ихъ* чюдиса зѣло и ди-
виса моужь тѣхъ скровенꙑꙗ премдр҇ти на томь҇ мѣстѣ
столпъ постави и[129] написа азъ великъıи Алеѯандръ ц҇рь· идохъ
же и доселѣ· въ томь бо шстровѣ живоуть гл҃емии маркови[130],
рекше долгоживци ·[130] живоуть бо множаиша ихъ до ·рн· лѣ҇т·
многꙑꙗ ч҇тоты и бл҃горастворении дождевнѣмь· и неизреченьно
б҃ии соудъ въ // 31а немьже пакы никогда же всакъıи швощь
шскоудѣѥть на вса времена· зане бо тоу шво цвьтеть шво
растеть шво шбъимаѥтьса· тоу идеже велиции индиистии
шрѣси ражають҇ · и неоудобьсѣꙗнаꙗ нами и преоугоднаꙗ вона·
и магнитъ камень· врахмани же ѥсть[131] ꙗзыкъ[131] благоч҇тьнъ и
житиѥ бестаꙁаниꙗ зѣло имоуть· и наслѣдиѥ[132] тѣхъ ѿ б҃иꙗ
соудбꙑ наслѣдовавъшимъ при рѣцѣ жилище· въ наготѣ
ѥстьствомь прежива воиноу б҃а Б36 славать· въ нихъ же не҇
ни четвероножинꙑ ни рольи ни желѣзꙑ ни созданиꙗ· ни шгна
ни злата· ни сребра· ни швоща ни вина ні портъ· ни ма҇ ꙗде-
ниꙗ ни ино дѣло никоторое же · ли на насъıщениѥ текоуть· но
мокраго и сладкаго и добраго дъжа и всакоꙗ болѣзни и
тлѣниꙗ кромѣ // 31б соу҇т и мало швоща и сладкꙑꙗ водꙑ
приѥмлють[133] искрьно боу и беспрестани молать·[134] ибо моужи
на *ѥдинои* странѣ шкиꙗна живоуть· Женꙑ же ихъ шбонъполъ
соуть рѣкꙑ Гала[135] текоущи въ шкиꙗнъ къ странѣ Ин-
дистѣи· оубо моужі преходать къ женамъ своимъ июла и
авгоуста м҇ца в нихъ соущю сл҃нцю к намъ и къ въстокоу
ходащю·[136] ибо мокри бъıвше тогда И49 движютьса на счета-
ниѥ *женамъ*· тако г҃лть также и Нилъ *рѣка* не в то времѧ
наводнить[137] но преполовльшиса жатвѣ // 31в напаꙗѥть ѥгоу-
петъ· ꙗко сл҃нцю всюдоу зращю[1] въсточнъıи поꙗсъ· и инѣмъ
срищющемъса рѣкамъ исакноувъшемъ· семоу же далече соущю
· и створьшемъ съ женами своими ·м· днии *и* пакы бредоуть
въспать· женѣ же два дѣтища родивъши к томоу к неи мо-
ужь Б37 не бредеть· ни шна к иномоу моужю не приближить҇
весма за многоѥ въздержаниѥ· аще҇ ключить҇ въ тѣхъ не-

---

[129] В греч. союз "и" после "на том месте"

[130] S макрови, Лет глемыи дльголѣтныи ЛМ12об.

[131] S ꙗзыкъ ѥсть

[132] В Эрм жрѣбꙑ Э22в, в Лет жрѣбы ЛМ13₄.

[133] S + *и* вѣроуют в соот. с σέβονται Б36₈

[134] Эрм, Син, S (Егор) молатьса

[135] В греч. Γάγγου Б36₁₁

[136] S + высоко

[137] S наводнитьса

плоды ѡбрѣстиса, за ·є· лѣт приходащю моужю єга пребывати с нею· аще не родить к томоу не приближиться пакы къ неи. того ради не многочлвчьно страна ихъ зане мало в нихъ сладости єсть и єстьвноє въздержаниє· ѡ толицѣ бо рахманьскоє житиє и пребываниє· рѣкоу же глють неоудобь пребрести зане *звѣрь єсть в неи* глемыи зоуботомитель [зверь же тои] велии въ рѣцѣ // 31г живыи могыи слона пожрети цѣла· [зане превелии есть зѣло тои звѣрь] за ·м· же днии єгда бредоуть моужи ти избѣгнеть по бию повелѣнию· но оубо и змиєве соуть тоу въ поустыга[1] тыга страны велици зѣло ꙗко локотъ седмь ·г· въ долготоу и толъстота велига и страшна· премдрсть и славоу творцю *боу* ꙗвлають и исповѣдають· и скорпига пакы ѡбрѣтаютс лакотници· а мравиє падници· того ради нешествованы соут поустыга ты страны· и не живеть в нихъ никто же страха ради звѣри ꙗдовита· слонове же ражаютс въ странѣ[138] тои[138] мнози ꙗко стадници ходать пасоущеса *сами* ·

єще же и великоє Кесарии братъ Б38 великаг Григорига, различно ꙗко[139] ѡбычаꙗ и нравы и законъ исповѣдаꙗ впростѣ ѡ тацѣхъ вѣщаваєть ·:·

·кз· Ибо комоуждо ꙗзыкоу ѡ // 32а вѣмъ исписанъ [законъ] єсть дроугымъ же ѡбычаꙗ· законъ бо безаконьникомъ очьствиє[1] мнитьс · ѿ нихъже первѣє сирии· *и* живоуще на конець земла законъ имоуть оць[1] *своихъ* И50 ѡбычаи· не любодѣꙗти ни прелюбодѣꙗти ни красти· ни клеветати· ни оубити· ни злодѣꙗти весма· законж и оу вактріꙗнъ, глемии врахмане и ѡстровници иже ѿ прадѣдъ· показаниємь и благочстьємь мас не ꙗдоуще ни вина пьюще ни блоуда творяще· ни зла коєго творяще страха ради многа и бига вѣры· таче прилежащемъ к нимъ инданомъ оубиистводѣици и скверньно творяще и гнѣвливи[140] паче єстьства· въ ноутрьнѣиши же странѣ ихъ члвкы ꙗдоуще и страньныꙗ оубиваєть[141]. паче же ꙗдать ꙗко пси· єтеръ же законъ халдѣємъ и // 32б вавилонаномъ мтри поимати· с братними чады блоудъ дѣꙗти· и оубивати· и всако бостоудноє дѣꙗниє ꙗко добродѣтель *мнатьс* дѣюще любо аще и далече страны своєꙗ соуще[142]. инъ же законъ гилѣѡмъ жены *в*

---

[138] S странахъ тѣх

[139] S ꙗзык и

[140] Сп2 (П, П6, С) гнѣвнии, однако Ув гнѣвии с подписанным сверху вли Ув30об.$_{12}$. В Син и переделано на л.

[141] S страньствоующих оубивають.

[142] S боудоут

нихъ ѡрють и ꙃижють храмъı и моужьскаꙗ дѣла творѧт· но и
любъı творити ꙗелико хотѧть, не въздержими ѿ моужь своих
весма· аї зазрѧть в нихъ же соуть· и храбрꙑꙗ *женъı* ловити
звѣри ꙃѣло крѣпкꙑ· владѣють же и моужи своими· и оудоб-
лѧють[143] *нимъ*· въ Вретании же мнози моужи Б39 съ ꙗединою
женою спѧть· и многъı женъı съ ꙗединѣмь моужемь похоть-
ствоують· и безаконие ꙗако законъ очь творѧть ні завістьно
нивъздержимо. амозонане[1] же моужа не имоуть но акъı скотъ
бесловеснъıи ꙗединою лѣтмь къ // 32в вещнимъ днемъ
ѡземьствьни боудоут и счатаються[144] съ ѡкрстьнъıми *нхъ*
моужи ꙗако нѣкоꙗе торжство и велико праздньство времѧ то
мнѧть· ѿ нихъ же заченъше въ чрьвѣ, пакъı разбѣгноуться
ѿтоудѣ вси· въ времѧ же хотѧщемъ родити *аще родиться*
ѡтроча погоубѧть *ꙗе* · *аще* дв҃чьскъ полъ то [въздоѧть
прилѣжно и] питають *ꙗе* ·:·

·ки· По оумертвии же Алеѯандровѣ на многоу власть цр҃ство
ꙗего раздѣлися· Аринд ѣи же братъ Алеѯандровъ иже и Фи-
липъ нарече сѧ въ Македонию иде · Антипатръ же въ Ꙗевропии
цр҃твова· в Ꙗегоуптѣ же Потоломѣи Заꙗчичь· Финикиꙗею же и
Вавилониꙗею[145] и Соуриꙗею Селевкъ· Киликиꙗею же Филота·
Асиꙗею же Антигонъ Кариꙗею же Касандръ· Ꙗелиспонтою же
Леѡна· Пефлагониꙗею же Ꙗевъмении· Фракисиꙗею же Мосо-
махъ[146]· и не И51 престаꙗахоу дроугъ на дроуга въстающе дон-
деже римьскаꙗ вла // 32г сть вся земовластьца разроуши

ѡ сихъ· тако и толицѣ изглано праведно мнѣти· сице[147]
въсхотѣхомъ възношениꙗе створити ѿ Адама пакъı наченъше,
ѡ нарочитъıхъ и доблихъ моужь житиискъıхъ временъ
въкратцѣ извѣщахомъ· тачѥ же Б40 по рѧдоу кнѧзь и црѧ
изльтьскꙑꙗ с разрѣшениꙗемь ихъ въспомѧноувъше · тако
абиꙗе слоужбъı временьнъıхъ книгъ съвъкоупити· число же
временьнъıхъ ѿ великаго Моисиꙗ да створимъ древлеродна по
истовѣишаго· и премоудрѣиша преже всѣх ꙗелинъ бывшаго
премоудра и списатела доброизвѣстьника ꙗавльшаг ·а· оубо
прмдръ Моиси ꙗавис ꙗако изъѡбразоуеть Ꙗевъплемь и наи-
первѣꙗе ꙗеврѣѡмъ грамотоу дасть· ихъже бжствь // 33а нъıи
Аврамъ ѿ Халдѣискꙑꙗ странъı принесе · глть бо Иѡсифъ ꙗако
наипервѣꙗе Аврамъ творца ба проповѣда· и *тъ* ·а· въ Ꙗегоу-
петъ съшедъ числьнъıи и звѣздозаконьницю ꙗегоуптѧнъı нау-

---

143 Сп2 оудовлѧють, оудовлѣють, оудоволѧють,

144 Сп2 съчетаються

145 S киликиꙗею, греч. Κοίλης Б39₁₆

146 S лисомахъ. В Увар испорчено.

147 В S есть второе, лишнее сице после створити.

чи· первии[148] ѡбрѣтателе тѣмъ халдѣіане быша· ѿ жидовъ наоучишасѧ финикѧне · ѿ нихъже[1] Кадомон тъι преложи ѥлиномъ· Исиѡдъ же добровѣтно оуставивъ прилѣписѧ ѥлиномъ оубо Климантъ и Афринъ и Титанъ· а иже ѿ ѡбрѣзаниꙗ Иѡсипъ и Оустъ ѿ Инаха поспѣшити болѣпнаго Моисиꙗ· изъѡбразиша ѡсобѣ кождо ихъ внимаꙗ из ветхаго ѡбразьствиꙗ ꙗвлениꙗ *створиша*· много же оучивъисѧ многохоудникъ Ѥвсевии истовое времѧ исписаниꙗ створивъ· времѧ иже[149] Инаковъ сщника // 33б Б41 Иꙗкова ѡбрѣте свѣтника· Моисиѡви же Кѣкропъ· временьно бо правило оустава домъіслився *и* различьствиꙗ сложивъ коиждо на кого премагающе · свѣдѣ же времена цръ халдѣискъι[х] лакедомоньскъιꙗ· коринфинскъιхъ· феталоньскъι[х] · македоньскъι[х] · древле китиѥѡмъ глемомъ латиномъ ѿ Латина црѧ *наречномъ латиномъ* и италомъ· ѿ негоже игѣмоноу бъівъшю оу ніхъ *италане* нарекошас древле · а напослѣдокъ нарекощасѧ ромѣи ѿ Рома и Рима црствовавъшема в нихъ· тѣ[х] же лѣта въкоупъ изъѡбразивъ комоуждо ꙗзъікоу црѧ ихъ счетъ времена противоуприложивъ лѣт црствию· црство асоуриискоє сказающе Семирамлею лѣтомъ Аврамлемъ ѿ сего[150] мирамню[150] бо Аврамъ сѧ нарицаѥть· и И52 Иꙗковъ ѿ Инахона· и Моиси ѿ Кекропа дво// 33в родьца ѥгоже первѣиша црѧ въ Акитии ѥлинии изъѡбразиша· тъ бъιс въ ѥлинѣхъ старѣи прмдръ Моисиа старца Ѡмировъ гль ни Исиѡдовъ· и троикиносовъ· Ираклиѡвъ же и Моисиѡвъ· линдиѥвъ ѥще и Ѡрфѣѥвъ· и Диѡскоровъ· Асклипию· и Диѡнисоу· и Ѥремѣю· аполоносовъ же и ѥлиньскъι[х] слоугамъ·[151] Б42 и самѣхъ Диѡвъ дѣꙗние· тѣмь ѥтери ѿ нихъ лоучьши ꙗвлають ѿ ѥго[1] писаниꙗ совьствовавъшии· вси бо си по кекропѣ быша· Ѡмиръ же Исиѡдъ тѣхъ всѣхъ пребъιща лѣтъι· се же оубо Моисии прмдръιмъ всѣмъ оучитель нарече сѧ неизреченьнъιмъ изглъникъ[152] истинѣ извѣстьникъ вжтвьнъιи· ибо ѥгоупетьскъιꙗ премдрсти невреглъ изѧщьно семь[153] мирѣ ишествова оуставлениꙗ· тѣмь оубо видѣти[154] ꙗко надъ всѣми ба же и творца всеꙗ твари проповѣдати[155] истиноу· гле // 33г ть бо въ начало створи бъ

---

148 S первѣе бо, Син без бо.

149 S временъ же

150 S семирамню

151 S слоужбамъ

152 S + бъιс и

153 S ѡ семь

154 S вѣдати

155 S проповѣда

нб҃о и землю· и мнози ѿ ѥлинъ ѡ сихъ дерьзнѹвъше изидо-
ша противѹ *недостоина гл҃ще* въ глѹбинѹ неч҃тьꙗ вънидоша
доброизвѣтно· ибо[156] члвч҃кыхъ домышлениꙗ исходима преда-
ниꙗ ѹнъıла сѹть и непосıвна· сего ради ѹбо ни ѥдıно в нихъ
ѹстависа слово неподвижимо· присно втораго преже ѥго низ-
ложивъшаго· ꙗко никоѥ же дѣло намъ ѥсть ѡ ѡнѣхъ ѡбли-
чати доволни бо сѹть дрѹгъ дрѹгъ къ своѥмѹ безънравь-
ствию· ибо б҃а не познавъше винъı цѣломѹдрию предъстати ѡ
бъıтии всѣхъ не створиша· но ѡсобь древнаго неразѹмиꙗ
ѹставлениꙗ расѣꙗша· сего радı ѡви на вещьствьнъıꙗ ѡбъıчаꙗ
прибѣгоша на мирьскъıꙗ стѹхиꙗ винѹ всю възложиша· ѡвı //
34а же непресѣкома и Б43 неврьстьнъıꙗ телеса и гордѣниѥ и
шествиꙗ сдержатı ѥстьствьнѣ видима измечташаса· нъıна бо
разѹмѣвъше дрѹгъ дрѹгѹ ѡ нераздѣленъı телеснъıхъ·
нъıнѣ же развращающе бъıтиꙗ и тлѣнии послѣдьствовати къ
доволеньствѹющимъ телесъ· крѣпцѣишю непресѣкомомъ про-
тивѹсвитию *и* пребъıваниꙗ винъı подасть· но ѡбаче *ꙗко* крас-
на[157] паѹча ткѹть таковъıхъ пищюще·[1] иже тако тонъкъıꙗ и
несѹщьствьнъıꙗ начало нбѹ и земли и морю неразѹмно пре-
ложивъше · не бо вѣдахѹ рещи искони створи бъ нбо и зем-
лю ·:·

Краткий* Временник,
грешным монахом Георгием составленный из взятого у различных хронистов и истолкователей

(Глава) 1

И31 Б6

Книга происхождения человека* — с того дня, в который "создал Бог Адама по образу и подобию своему" (Быт 5.1). А-Адам <же> родил трех сыновей: Каина, Авеля и Сифа, и двух дочерей: Азуру и Асуаму. И Адам по велению Божьему дал имена всем четвероногим, и птицам, и противным*, /18г и гадам, и рыбам, и своим детям. Имя же его (самого) и жены его сказал им Ангел Господень. И вот Каин взял в жены свою первую сестру Азуру, а Сиф — вторую, Асуаму. А Авель, непорочный и праведный, был

[156] S + ѿ

[157] Сп2 кросна. В Син а исправлено на о.

пастырем овец, **Б7** от которых и принес жертву Богу, и принята была. Он убит был из зависти Каином, братом своим. Каин же, земледельцем бывший <и> после осуждения в мучениях живший, первым измыслил меры, и измерения*, и межи на земле. Потом построил город в земле Наинской*, / [**С23$_{9}$** напротив Эдема, дал имя ему Енох, **Ув17** по имени сына своего Еноха (Быт 4.16-17), **С23** и, принудив (всех)* своих жить в одном месте, сам занимался войнами. А после этого дом *его* на него упал, и он умер.

Так что Авель, перво<родного> Господу посвятив, боголюбцем, а не себялюбцем оказался. Потому, из-за благой своей воли, принят был. А Каин нечестиво себе приносил от первоплодства, Богу же — вторых. Из-за этого и отвергнут был. Ведь сказано*: "И было, после нескольких дней **И32** принес Каин от плода земли" (Быт 4.3). Потому Каин изобличен был, что не от первых плодов принес Богу, а спустя несколько дней <и> вторые.

Итак, Каин родил Еноха, **С24** Енох* же *родил* Гаидада, Гаидад же *родил* Малелеила, Малелеил же *родил* Мафусаила, а Мафусаил *родил* Ламеха, который две жены *себе* привел, Елду и Селлу. Он родил Иавала, <и Иувала> и **Б8** Фовела. Иувал же изобрел песни(цу)* и гусли, а Фовел — биение молотом меди и железа. Первый <к тому> же дьявольским манером придумал <игру> на гуслях и песни(це), а второй копья и оружие для брани изобрел* (Быт 4.18-22).

Каинов же род, упоминания здесь сподобившийся, из числа <отцов> исключается, чтобы ни к первым не причислялся, ни с последующими не упоминался.

Так вот. Всякий, кто убьет Каина, семь наказаний разрушит, избавив его от них, ибо каждый умрет в своем грехе, а ты, убийству начало положивший и для прочих наставником греха ставший, семь наказаний понесешь, то есть семикратно и очень много мучен будешь. Ведь в Книгах число это обычно знаменует многократность и большое количество, <например>: **С25** "Воздай соседям нашим семикратно" (Пс 78.12), и "Бесплодная родила семерых" (1Цар 2.5), а также: "Не говорю тебе: семь, но семижды семьдесят раз" (Мф 18.22).-[А] Ведь при жизни мучительной смерть приносит покой, а жить в страхе и печали — это тысяча смертей для чувств. Вот и пребывал Каин до конца своей жизни трясясь и стеная, от Бога приняв знамение, чтобы никто не убил его. **Б9** О нем и Василий Великий говорит:] **/19а** [В]-Если говорить о прегрешениях Каина или о карах, наложенных на него Праведным Судией, то <и тех и других> найдешь семь, — и не ошибешься. [А]-Среди прегрешений, (на которые) решился Каин, первое — зависть к Авелю за* предпочтение. Второе — хитрость, (когда) сказал брату, говоря: "Пойдем в поле" (Быт 4.8). Третье — (то, что) убийство прибавил к злодеянию. Четвертое — что убил брата. Пятое зло — (то), что, будучи пер-

вым убийцей, дурной пример в жизни сей* оставил. Шестое — что родителям И33 плач устроил. Седьмое — что Богу солгал; ведь спросил *его*: "Где Авель, брат твой? Он *же* ответил: не ведаю" (Быт 4.9). Вот семь прегрешений Каиновых. А кары, данные *ему* в наказание божьим правосудием, таковы. Первая кара: "Проклята земля тобою" (Быт 4.11). Вторая: "<Будешь> возделывать <землю>". Третья: "И не будет больше давать /19б силу свою <тебе>" (Быт 4.12). Четвертое наказание связано с пятым: "Стеная и трясясь живешь на земле" (Быт 4.12). Шестое открыл сам Каин, сказав: "Если изгонишь меня теперь от Себя, и от лица Твоего я скроюсь" (Быт 4.14). Это тяжелейшее наказание для целомудренных — отлучение от *царства* Бога. Седьмая кара — (в том), что не скрыто наказание, <а> *страдание* и *первое* наказание <ясным знамением> всем возвещается через стенание и трясение.-В Так что всякий, Б10 сказано, кто теперь дерзнет тебя убить, жизни зло принесет*, уничтожив твое наказание. Поэтому <же> сказано: "И положил Господь Бог на Каина знамение, чтобы никто, встретив, не убил его"* (Быт 4.15)-А.

(Глава 2)

М-А Сиф самым первым изобрел алфавит еврейский* и премудрость, и знамения небесные, и смены* *четырех времен* года, / 19в и месяцы, и недели; и дал имена звездам и пяти блуждающим звездам*, чтобы люди их точно знали. Первую блуждающую звезду он назвал Кроном, вторую <— Дием, третью> — Аресом, четвертую — Афродитой, пятую — Гермесом.-М

(Глава 3)

М-А после потопа Каинан, сын Арфаксадов, записал звездный закон, обретя имя Сифово и потомков его и имена звезд на плите каменной написанными. Ведь Сифовым внукам возвещено было свыше /19г о предстоящей гибели людей, и соорудили два столпа, один каменный, а другой глиняный, и написали на них все, что дедом их Сифом сказано было о небесном, рассчитывая, что если *весь* мир от воды погибнет, то каменный <столп> останется и на нем написанное, а если <от огня> разгорится, то <скорее> глиняный <обожженный> сохранится и то, что на нем написано. Этот столп сохранился после потопа на Сиридонской горе* и стоит и поныне, как говорит Иосиф.-М Б11

(Глава) 4

А-М-<А> после этого был один гигант, *то есть исполин*, имя ему Нимрод*, сын Хуша эфиопа, из колена Хамова. Он по-

строил город Вавилон И34 и первый показал ловлю* и волхвование. Первенствуя у персов, он научил их звездозаконию* /20а <и> звездословию* — якобы все о рожденных предсказывается по небесному движению. От них науке о рождении* научились эллины, которые начали возводить происходящее к движению звезд. Стало быть*, звездозаконие, звездословие и волхвование* от магусеев, то есть от персов, пошло. Ведь персы у себя зовутся магогами. Нимрода они обожествляют и говорят, что он стал звездой на небе, и звезду эту называют /20б Орион*.-М Моисей говорит, что начало царства его — Вавилон и Халне в земле Сеннаар (Быт 10.10), откуда вышло колено Симово* (Быт 10.10)-А.

(Глава) 5

М-От колена же Симова и Ассурова*, от которого (от Ассура) пошли ассирийцы и который владычествовал над Сирией и Персидой и остальными странами Востока, явился другой человек из рода гигантов, по имени Крон*, от названия блуждающей звезды. Был же и <этот> очень силен и, многих покорив и подчинив, первым Б12 явил царствование и обладание другими людьми. И царствовал первым над Ассирией, 56 лет, владел же всей Персидской землей, /20в начиная от Сирии.-М А-И имел жену Семирамиду, которую ассирийцы называли Рея; имел же два сына и одну дочь. *Одного* назвали Дий, по имени блуждающей звезды, *второго* назвали Нин, а дочь — Гера, которую, свою сестру, взял в жены Пик, он же Зевс*.-А

(Глава 6)

М-<А> после Крона царствовал Нин, сын его, 52 года. Он свою мать Семирамиду взял в жены. У персов был закон брать своих матерей и сестер, поэтому Дий взял свою сестру Геру. Нин же, завладев /20г <Ас>сирией, создал в той земле очень большой город, размером в три дня пути (Иона 3.3), и, назвав его по имени своему Ниневия, первым царствовал в том городе.-М

М-Из этого же рода происходит <и> Зороастр*, *то есть Зорозвездник*, — прославленный персидский звездочет. Перед самой смертью он молился, чтобы с неба сошел огонь и поглотил его, сказав персам: "Если меня сожжет огонь, от сгоревших /21а костей моих возьмите И35 и сохраните, и не отойдет царская власть от страны вашей, покуда будете хранить кости мои". И когда он молился Ориону, Б13 воздушным огнем поглощен был. И взяли персы от сгоревших костей, сохраняют и поныне.-М

(Глава 7)

М-После <же> Нина царствовал в Ассирии некто по имени Фурас, 30 лет, которого назвали Аресом, по имени блуждающей звезды. Этому Аресу первому ассирийцы поставили столп <и> как богу доныне поклоняются ему и по-персидски называют его Ваал бог, что значит Арес военный бог. И Даниил о нем упоминает*, <что> персы и поклоняются *ему* и веруют (в него). /21б

(Глава 8)

После <же> Ареса царствовал Ламис, 20 лет.

(Глава) 9

После <же> Ламиса царствовал <великий> Сарданапал*, 35 лет, и убит был Персеем*.-М А-Распутники* же и подражатели его плотской любви, <и> обжорству, *и пьянству*, и разврату *с женщинами*, написали на его гробнице, как бы от его имени, следующее: "*Вот* <столько> имею, сколько я бесчинствовал, и <съ>ел, и <вы>пил, Б14 и с удовольствием *пожил*, испытав много и все сокровища приняв*. А ныне я, царствовавший в <великом> *граде* Ниневии, — прах*". Но ложь написали написавшие это, ведь не имеет умерший того, что он ел и пил, но в смердящее тление все это перешло. Есть у него только смрад беззаконной жизни, который непрерывно мучит греховную* и несчастную /21в душу, сознающую свои злодеяния и помнящую, какое беззаконное прелюбодеяние творил окаянный.-А

(Глава) 10

М-После же Сарданапала царствовал Персей, сын Пика, который и Дий. Он воевал с Ликаонской страной и, победив ее, построил там город, и себе столп поставил, и нарек имя ему Иконий, *что значит "изображение"**, по своему образу. Победив и другие страны и дойдя до (Иса)врии <и> Кили<ки>и,-М И36 М-и, с коня сойдя и ступив ногой на землю, город там построил, и назвал его Тарс, во имя своей ноги*. <И> пошел на Ассирию, и, Сарданапала убив, властвовал и царствовал у них 53 года. По имени своему он назвал их персами, отняв у ассирийцев и царство, и имя. И /21г научил их скверной вере и волхвованию по так называемой Медузе; из-за того назвал страну их Мидией, Б15 из-за скверной науки*.-М М-При нем в Персиде и огонь сошел с неба. И он, подивившись, от *огня* того зажег *огонь*, и создал капище, и поместил <его> в нем, и нарек то капище огнем бессмертным. И, приставив мужей благочестивых служить ему и сохранять неугасимым, назвал их волхвами*.

Персы и доныне держат /**22а** огонь в великой чести и поклоняются ему, по завещанию царя своего Персея.[-М]

Итак, первое царство ассирийское <или>* вавилонское, а второе — персидское. Одинаково названы были вавилоняне, <и ассирийцы>, и <эти> *персы*.

(Глава) 11

[М-]А после Персея и последующих царств — царствовал в Египте некий злодей* по имени Сесостр*, первый человек из колена Хамова, 20 лет. Этот, начав войну с Ассирией, завладел ими, <и> халдеями и персами, до самого Вавилона. Так и Асию, и Европу, и Скифию, *то есть хазар**, завоевав, покорил *их* всех.[-М]

[М-]При нем жил [трижды] славный* египтянин Гермес, удивлявший эллинов мудростью.[-М]

[М-]А после Сесостра царствовал в Египте Фараон, называвшийся <также> Нарахоном, 50 лет; от него все **Б16** египетские цари <фараонами> называться* стали.[-М] /**22б**

(Глава) 12

[М-]В вышеупомянутые времена Пика Дия (по)явился в западной стране, в стране аргивян, некто из колена Иафета по имени Инах*, который и царствовал первым в той стране, и город в ней основал, назвав его именем луны Иоград.[-М]

[М-]А Ливия, дочь Пика Дия, сойдясь с неким по имени Посейдон, родила Бела и Агенора. Бел же, придя в Египет и взяв жену по имени /**22в** Сида, родил сына и дал ему имя Египет,[-М] от которого получил название Египет, где он <и> царствовал.

(Глава 13)

[М-]А Агенор, в Финикию придя и жену взяв по имени Тир<о>, *то есть сыр**, построил город во имя ее, в котором и **И37** царствовал. И родил трех сыновей: Финикса, и Сира*, и Киликса, и одну дочь, Европу, которую Тавр*, критский царь, — когда она заблудилась, — захватив, во Фракию, свою страну, увел. За девственность <и> красоту он взял *ее себе* в жены *и* назвал тамошние места по имени ее Европой.[-М] [М-]Когда же подошло Агенору умереть, он повелел все покоренные им земли разделить между <тремя> сынами своими. И вот Финикс получил Тир и пределы его и назвал их Финикией. Сир же доставшуюся ему страну нарек Сирией,[-М] отчего прежние иудеи и палестинцы **Б17** стали именоваться /**22г** сирийцами, а Иудейская страна Сирией названа была. [М-]Киликс же доставшуюся ему землю нарек *ее* Киликией.[-М] Каждый назвал *свою* страну своим именем*.

(Глава) 14

[**Ув21об.** [М-]Во времена же царствования Финикса жил в Тире мудрец Геракл, открыватель конхилии*. (Однажды), *прогуливаясь* по приморской части Тира, он увидел пастушеского пса, поедавшего так называемую конхилию. И пастух, думая, что из пса течет кровь, взял клок овечьей шерсти и вытер псу пасть*. И окрасилась шерсть, и понял Геракл, что это не кровь, а подобие краски. И, сильно подивившись, как великий дар, принес <ее> царю Финиксу. Царь, еще больше удивившись, повелел окрасить от конхилии шерсть и сшить ему одежду. <И так>, первым одев платье из порфиры*, он удивил всех *людей* <этой> необычной одеждой. И повелел Финикс *царь*, чтобы никто из его подданных не смел в такой *багряной одежде* ходить, только он сам и последующие цари Финикии, чтобы царя по этой одежде узнавали воины и все множество *народа*. Ведь в древности люди не знали разноцветных <одежд>, поэтому не сразу отличали царя от его подданных.[-М] **Б18**

(Глава) 15

[М-]А после тех времен и царей царствовал в Элладе Пелопс лидиец*. Он основал там город и нарек имя ему Пелопоннес. Поэтому и названы были *прежние* элладцы пелопоннесцами.[-М]

Итак, в Ассирии царствовали Крон, и Нин, и Сарданапал, и другие до Родомаха, затем Навуходоносор. А после Навуходоносора, и *после* Улемародаха, и *после* Валтасара*, сына его, и *после* Дария*], **И38**

(Глава) 16

после него царствовал в Персии Кир Персидский, 32 года (555-530), и убит был в Персиде. [М-]При нем Крез, лидийский царь (560-546), возгордившись, что покорил себе окрестные *города* и дальние княжества, послал к Киру <сказать>: "Откажись от царства своего, иначе пойду на тебя войной". Кир же, услышав это, очень устрашился и, разгневавшись, отослал послов, не оказав *им* почета, и задумал бежать в Индийские страны. Услышав об этом, жена его сказала ему:

— Что ты так печален и растерян, и **/23а** не советуясь хочешь это сделать?

Он же отвечал:

— Если с кем и посоветуюсь, кто меня от этого избавит?

И, отвечая, сказала **Б19** ему:

— При Дарии*, муже моем первом, был один еврей пророк по имени Даниил, <из уведенных в плен сынов Израиля>, сильный словом и делом*; в великой чести держал его Дарий за советы, большое угождение делал *ему*. Ныне он, состарившись, в Индий-

ской стране *в нищете* пребывает. Если ты его совета послушаешь, хорошо сделаешь.

<И>, услышав это, Кир тотчас послал вельмож своих к нему, чтобы они привели его с почестями.-М

Так в бедствиях женщины нередко скорее, чем мужчины, дают полезные советы, и более искренне и быстрее* прикасаются* к Богу.

М-А Крез, после того как вернулись посланные к Киру, послал мужей *своих* верных на волхование *к волхву* **/23б** спросить через жреца* пифию, победит ли он Кира, пойдя на него. И когда *скверный* иерей вошел и спросил, он получил ответ от пифии: "Перейдя реку Галис, Крез великую державу разрушит". Записав это на хартии, *скверный иерей* отдал посланцам Креза.-М

М-А когда божественный Даниил прибыл к Киру, сказал ему Кир:

— Скажи мне, мудрейший, одолею ли я Креза, захватчика гордого?

<И> ответил Даниил:

— Дерзай, потому что победишь Креза и возьмешь его в плен. Ведь о тебе сказал Исаия пророк: "Так говорит Господь благому* Киру: **И39** Я взял его за правую руку, чтобы покорить ему народы" (Ис 45.1); "<и> крепость цареву **Б20** он разрушит и он* построит город Мой и людей Моих пленных возвратит, сказал Господь Саваоф" (Ис 45.13).

Кир же, услышав эти *слова*, **/23в** припал к ногам Даниила, *и поклонился ему*, говоря:

— Жив Господь, Бог твой. Я отпущу Израиля из моей земли, пусть служат Богу своему в Иерусалиме.

И, вооружившись, *вышел* и ополчился на Креза.

А Крез, ответ волхвования услышав, пошел на Кира с большим войском, и суровой зимой перешел реку Галис, и, сойдясь с Киром, побежден был. Когда же он со своим войском хотел бежать, река разлилась *и* не смог перейти *ее*. По этой причине захвачен был **/23г** в плен, и погибло множество его воинов, 400 тысяч, а остальных Кир взял в плен. Креза же повесил на дереве перед его войском на поругание, а потом, сняв с дерева, отвел *его* в Персию и предал смерти (того), кто, желая силою захватить чужое, погубил и себя, и свое из-за чрезмерной ненасытности. А сынов Израилевых всех до единого он отпустил в Иерусалим с Зоровавелем.-М

М-И так от Кира погибло Лидийское царство (в 546 г. до н. э.), державшееся* 232 года.-М

(Глава 17)

М-А после Кира царствовал Дарий, сын его, он же Камбиз, 8 лет (530–522).-М **Б21**

(Глава 18)

М-После Камбиза царствовал Артаксеркс по прозвищу Памятливый*, 20 лет.-М

М-При нем в Италийской епархии жил некто по имени Пала. Он построил огромное здание, подобного которому не было в той стране, и назвал его Палата. От этого *здания* царское жилище стало называться палата.-М/**24а**

(Глава 19)

М-А после этого царствовал Ромул, который основал *город* Рим, и Рем, брат его. Они <обновили> и расширили* царское жилище, называемое Палатой, и капище большое Дию построили, назвав его по-римски Капитолием, что означает* "глава города". Царствуя же, они начали враждовать *между собой*; и убил Ромул Рема, /**24б** *и* царствовал один. Потом он построил стены, и украсил город, и капище Аресу построил, освятив* <его> в марте месяце, и назвал мартом месяц, называвшийся раньше примон, который есть Аресов *месяц*. Римляне празднуют его каждый год и называют [этот] день **И40** праздником Марса в поле. Построил же <и> ипподром, желая отвлечь римскую толпу, потому что досаждали ему римляне из-за убийства брата; и построил самый первый ипподром, который <был закончен>, как говорили, в праздник Солнца и посвящен четырем стихиям: земле, воздуху, огню и воде. И **Б22** назвал одно зеленым, второе — белым, третье — красным, четвертое — синим, [показывая этим, что римские цари будут удачливы в войнах, почитая эти четыре стихии. Потом жители Рима]* /**24в** на эти четыре части разделились и стали соперничать между собой, защищая каждый свою стихию. Занятые* этими раздорами, они, казалось, немного прекратили волнение. Однако, несмотря на все эти затеи Ромула, в городе Риме не прекращалось трясение, и народ возмущался им за то, что брата своего убил. Не зная, *что делать*, он к волхвованию обратился <и> спросил, почему не прекращается трясение. Ответ ему от пифии был такой: "Если не сядешь с братом своим на престоле царском, не прекратится трясение в городе *этом* во все эти дни* и народ не прекратит возмущения *своего*". И <тогда>, сделав золотой кумирец в <образе> брата своего, установил на престоле, где брат сидел рядом с ним при жизни. *И* тут же кончилось трясение, и прекратился ропот [в городе]. /**24г** Так он и царствовал, сидя рядом с золотым изображением брата своего Рема. И всякий раз, издавая повеления, он говорил как бы <одновременно> от себя и от брата своего: "мы повелели" *и* "мы сделали".-М

М-Так вот, этот Ромул <придумал> так называемые брумалии, *то есть именинные пиры*, по следующей причине. Говорят, что он и **Б23** его брат-близнец родились от блуда и были брошены в без-

людном* месте, и одной деревенской женщиной, овец пасшей, были найдены и вскормлены*. А у римлян позорным считалось у чужих кормиться. **/25а** Поэтому на <совместные> пиры каждый свою еду и питье приносил, и, положив все на общий стол, ели, чтобы избежать **И41** позорного названия "поедателя чужого". Для этого Ромул ввел брумалии, сказав: "Царю должно* кормить своих бояр по чести зимой, когда они свободны от войны". [И, начав приглашать имеющих] <имена> на альфу и далее, до ота*, повелел <и> *своим* боярам поступать таким же образом и кормить* всех воинов. Поэтому воины, с вечера придя к домам тех, кто звал их на обед, играли на сопелях и танцевали, чтобы все знали, что они завтра будут тут обедать. <Говорят, что> Ромул сделал это <как говорят> *для того*, чтобы от позора своего избавиться, дав этому обеду название брумалии, что означает "у чужих кормиться"*.-М **/25б** М-После этого над ним свершился божий суд за убийство брата: и сам он рассечен был на части в вече римском, процарствовав 37 лет.

(Глава 20)

М-А после Ромула *город* Рим ипатами* и стратигами обустраивался *и сохранялся*, 466 лет. Среди них был **Б24** стратиг по имени Маллий. И позавидовал его храбрости один боярин по имени Февруарий, и заставил* бояр изгнать **/25в** Маллия из города. После этого 20 (числа) месяца, называемого секстилием, галлы*, придя, ночью захватили город Рим и многих убили. А бояре, узнав о захвате города, бежали и просили стратига Маллия о помощи. <И> тот, собрав большое войско и захватив галлов, всех посек. **/25г** Потом Маллий захватил власть в Риме и, скорбя о бедствии города в секстилии месяце, сократил дни месяца; так как злосчастным он стал* для *города* Рима, он отменил его имя, чтобы не называли его так. Схватив врага своего Февруария, и *все* имущество отняв у него, и раздев его донага, завернул *его* в плетеную рогожу, и перевязал веревкой, и приказал жезельникам* бить его и говорить: "Уйди, Февруарий". И так, с позором изгнанный из Рима, убит был. А секстилий месяц февралем* назвал, потому что злосчастный **/26а** месяц достоин называться именем Февруария.-М **И42**

(Глава) 21

М-А после вышеупомянутого Артаксеркса, царя персидского, царствовал Ох*, сын его. Этот напал на Египет, **Б25** захватил его <и> полностью разрушил. В то время в Египте царствовал Нектонав, который волхвованием на медном блюде предузнал египетскую гибель. Сбросив царскую одежду, он один бежал в Македонию, и обманы какие-то и волхования египетские показывал, и предсказывал будущее. И благодаря этим *обманам* **/26б** известен стал Фи-

липпу и Олимпиаде, жене его, <и был принят в доме>. И так с помощью *своих злых* козней он, сойдясь с нею*, родил Александра *царя*.-М

(Глава 22)

М-В Македонии <же> царствовал Филипп, 20 лет (359–336). Он покорил Фессалию, где город построил, назвав его Солунь*.-М //**26в**

(Глава 23)

М-<А> после Филиппа царствовал в Македонии Александр, сын его (336–323), при котором и Дарий, (сын) Арса*, <царствовавшего> после Оха*, владел всеми.-М

М-А на четвертый год царствования его поднял Бог на ассирийцев, и персов, и мидян, и парфян Александра, македонского царя, который пошел войной на Дария, царя персидского. И, придя в Византий, *город* в Европейской стране, он построил там место, где войско свое подготовил, **Б26** назвав то *место* Стратигий. И, выйдя оттуда, и переправившись через *море*, и воинам своим много золота дав, назвал то место Златоград. И с многою силой бросился, как пардус, на восточные страны и города.-М

И-И, Тир захватив, послов послал к иудеям, прося помощи против персов; они же отказали *ему в просьбе*, Дария боясь, /**26г** так как были под рукою его и договор имели не воевать с ним. Разгневавшись, Александр двинулся на Иудею.-И

(Глава 24)

И-Архиерей же Иаддус, по божьему откровению в ризы иерейские облачившись, чтобы удивить Александра и вызвать (его) доверие, вышел ему навстречу.-И И-Был же архиерей одет по-старинному вот в какую одежду.-И В подир* облачился, то есть ризу, позолоченную сверху донизу, и поясом препоясался, пурпуром, и виссоном, и гиацинтом*, и золотом расцвеченным /**27а** и украшенным. По подолу **И43** были кисти пришиты, а между ними золотые колокольцы. Ведь <сказано>: "по подолу нижней* одежды сделали бахрому, как бы из цветущих кистей, из гиацинта, и *из* пурпура, и *из* черви*, и виссона сотканных*, и, сделав колокольцы из золота чистого, пришили их между кистями бахромы" (Исх 39.24-25) кругом по подолу. Облачился же и в другое одеяние из виссона, и гиацинта, и пурпура, и черви, и золота, и всякой красотой* **Б27** украшенное и затканное, и до бедер доходившее, и *поясом*, подобным первому *поясу*, подпоясанное, Ф-которое наплечник и ефод называется. Поэтому Акила* эпендитом* <его> назвал.-Ф На обоих плечах его прикреплены были сардониксы в оправе из чистого золота и еще

двенадцать драгоценных камней непостижимой для человека ценности и тоже **/27б** в золотой оправе, четырьмя рядами с двух сторон расположенные, в каждом ряду по три камня. Удивительное богатство* являли они взору. "В первом ряду были сардоникс, топаз и смарагд, во втором — карбункул*, яспис и сапфир, в третьем — лигурион, аметист и агат, в четвертом — *хризолит, оникс и берилл** (Исх 28.17-20). И на них всех имена патриархов написаны, на каждом камне — имя старейшины рода. [И-]Был на том ефоде на груди четырехугольный кусок, пядь в высоту и пядь* в ширину, теми же цветами, что и ефод, расцвеченный. Этот ефод по-еврейски [фо]эссин называется, что значит "словесное", или "явленное", потому что на нем Бог **/27в** идущим на войну проявлял победу. Если камни на нем начинали сверкать особенно ярким блеском — войско не будет побеждено.[-И] Особенное же **Б28** знамение давал камень адамант*, потому, что благодаря ему воины узнавали, что Бог придет к ним на помощь. [А-]В середине же его была звезда целиком золотая, с обеих сторон от нее смарагды, по шесть в каждом ряду, на которых были написаны (имена) двенадцати колен Израиля, а между двумя (рядами) смарагдов камень адамант. Так что, когда иерей хотел вопросить Бога, он привязывал <его на> наплечник посреди груди <и> подкладывал под него руки, расположив ладони как дощечки.[-А]

Поэтому Саул, спеша начать войну, "сказал иерею: Сложи руки свои (1Цар 14.19) **И44/27г** и возьми ефод*" (1Цар 14.18). <И> потом, глядя на ефод, он задавал вопросы Богу, особенно внимательно следя за камнем адамантом, который менял окраску <в зависимости от Божьего изменения и перемены*>, являя людям будущее: если он черным становился — то смерть, если красным становился — то пролитие крови, если белым — являл перемену* Бога. И к этому были буквы из чистой меди сделаны, для каждого знака еврейской азбуки, которые иерей приносил <Господу> Богу, и, положив их на ефод, задавал вопросы. Знаки тотчас же поднимались Божьим мановением, ясно показывая благосклонность **Б29** или неблагосклонность Божию. Так, если вопрос и дело были по воле Божией, то поднимались только означающие, что Он хочет, чтобы так было. Если не по воле Его **/28а** было, поднимались только знаменующие "нет". Так же и при других вопросах* к Господу: знамения были ясными и отчетливыми, если (люди) полностью угодны Ему были. Если же Он гневался <на них>, то ничего им не отвечал, ни через эти знаки, ни через Божье откровение, ни пророчеством. Потому сказано: "Увидел Саул полк иноплеменников и ужаснулся, <и содрогнулось> сердце его немало. И вопросил Господа, и не ответил ему Господь, <ни через сновидения, ни> через откровение, <ни через> пророков. И не было ответа ему. <И> тогда сказал Саул

предстоящим* перед ним: "Сыщите мне женщину чревовещательницу" (1Цар 28.5-7).

На голове же он носил клобук златотканый, который "митра" и "кидар" называют. А с него *и* пластина золотая шла на темя его, на которой буквами священными было изображено Божье наименование*, как Он <сам> явил <это> Божье имя Моисею, говоря: "Я есмь Сущий" (Исх 3.14). Ф-У евреев же оно /28б зовется "неизреченное", так как им запрещено произносить его языком. Записывается же четырьмя буквами, потому и "четырехбуквенным" его называют. А самаритяне называют его Б30 "иаве", иудеи же "аийа".-Ф

Итак, четыре цвета иерейской одежды иносказательно обозначали четыре стихии, из которых все устроено. Облачаясь в них для тайны <и> иносказания и в Святое входя, архиерей через них молил Вседержителя* Бога. Ибо виссон обозначал землю, гиацинт — воздух, пурпур — воду, червленое — огонь. И одно было видно, а другое подразумевалось. И45 Ведь так и скиния свидетельства внутри и <снаружи была украшена золотом и> Ф-покров имела из /28в тканей пестрых и в разные цвета окрашенных. Одно было пурпурным, другое — красным или червленым*, <третье подобно> гиацинту *желтое**, а виссоновое имело белый вид. Это, <как> говорят*, символы четырех стихий, потому что гиацинт подобен воздуху, красное же или червленое — огню, пурпурное означает море, так как в нем живут улитки, от которых бывает такая окраска, а виссон — землю, так как на ней произрастает. Итак, Бог облачил иереев во всевозможные красоты, чтобы люди дивились, а сами иереи учили(сь), как подобает душу украшать и в красоту добродетели одевать.-Ф Б31

И-*Так и теперь*, в таком [вот] одеянии и славе, вместе с остальными иереями <и> с множеством горожан, архиерей, сделав эту встречу, в отличие от других народов, достойной святости*, /28г на наилучшее место* встал, откуда более (всего) видна была вся церковная красота*. И увидел Александр издали людей в белых одеждах, а впереди их иереев <в одежде> из виссона, *то есть полотна*, в порядке чинов и в <торжественной> красоте, а архиерея в гиацинтовом с золотом наряде и с кидаром на голове, и с золотой пластиной на нем, на которой, как говорилось, Божье имя написано. И, пораженный необычным зрелищем, Александр, с колесницы <тут же> соскочив, один подошел и поклонился Божьему имени и приветствовал архиерея. И все иудеи вместе с архиереем *чистосердечно* и искренне его приветствовали. /29а А цари сирийские и прочие дивились, думая, что Александр повредился рассудком. А Пармениону стратигу, который больше всех удивлялся и негодовал *на Александра* за то, что как <какой-нибудь> простой* поклонился, ответил Александр:

— Не архиерею я поклонился, но чтимому им Богу, давшему мне помощь против неприятеля. <Ведь> когда я задумал воевать с персами, но не решался из-за могущества их, явился мне во сне Бог в образе этом архиереевом /29б и дерзать мне повелел и немедленно выступать, *говоря*: "Тобою уничтожу персидское могущество". Потому, увидев сего в такой И46 одежде, я вспомнил увиденного во сне и поклонился.

И сказав это своему Б32 Пармениону, <и> взяв архиерея за правую руку, он в сопровождении иереев вошел в город Иерусалим, с большой радостью принятый иудеями. Книжники <же> книги Даниила принесли и пророчество, которое пророк высказал, истолковали ему так, что персидское царство предстоит взять некоему македонянину*. *Александр* же, услышав это, и обрадовавшись, и в церковь войдя, жертву Богу принес по [архиерееву наставлению]. /29в Подобающе почтив того архиерея и всех иереев и <храм> множеством блестящих тканей* украсив, он двинулся на персов.-И

И-Он взял с собою на брань и иудеев, среди которых был муж по имени Мосомах, *благородный* и прекрасный душой и доблестный* стрелок. Когда при движении их на Вавилон один птицегадатель задержал всех на дороге, он спросил, по какой причине остановились около него. И [сказал*] волхв, показывая на птицу: /29г

— Если не полетит птица, то всем <нужно> оставаться *на этом месте*. Если, [поднявшись], вперед полетит, то *всем* идти. Если назад *полетит* — поскорее* возвращаться.

Услышав такое от волхва, Мосомах, тут же лук *свой* взяв, застрелил *ту* птицу. Так как волхв и те, кто поддался этому заблуждению, рассердились, *Мосомах*, взяв в руки мертвую птицу, сказал:

— За что гневаетесь Б33 на меня, безумные? Ну как эта *птица*, собственного спасения не предугадавшая, предсказала бы полезное для вас? Если бы она могла предвидеть будущее, на это место не прилетела бы, [боясь], что Мосомах выстрелит и убьет ее.

И когда он сказал *им* это, *все* очень устыдились.-И

(Глава 25)

<А> Александр, сразившись с Дарием в Иссограде Киликийском (333 г. до н. э.), и захватив его*, и убив много [его] <воинов>, /30а М-овладел <всем> его царством, и всей Персидской, И47 и Мидийской, и Парфянской, и Вавилонской страной, а также всеми Индийскими странами, кроме царства *вдовы** Кандакии, царствовавшей в самой глубине Индийской страны.

Эта *Кандакия* покорила Александра так. У Александра была привычка, посылая послов к царям *своих* противников, *самому* ходить с ними под видом воина, чтобы видеть, каков тот царь. Кандакия же, прослышав <об этом>, разузнала*, как он выглядит и ка-

кие имеет приметы. И, уведав, что он низок ростом, зубы имеет большие и заметные* и один глаз у него светлый, другой же черный, приметы эти запомнила. А потом *Александр* пришел к ней вместе со своими послами, и она, /**30б** [узнав его* по приметам, пленила его, говоря:

— Царь Алекса]ндр, ты пленил *весь* мир, а тебя пленила женщина.

Он же сказал ей:

— За хитрость [и] пытливость* ума твоего не причиню вреда ни тебе, ни сыновьям твоим, ни царству твоему и возьму тебя в жены.-[М]

И взяв ее *в жены*, **Б34** <и> в Египет придя, и великую Александрию во имя свое создав (339 г. до н. э.), снова возвратился в Вавилон, в котором и умер в возрасте 32 лет, процарствовав [12 лет]. [З]-Он одержал бесчисленное множество побед, о которых трудно рассказать, <и> они превосходят описание. И поэтому быстрым* пардусом /**30в** назвал его пророк (Дан 7.6), предвещая, что он <быстро>, и сильно, и пламенно, и стремительно пролетит по *всей* вселенной со славой и победами. Рассказывают, что когда он услышал от одного мудреца, что миры бесчисленны, он, тяжело вздохнув, сказал: "Они бесчисленны, а я и одним не овладел". Вот какой он был красноречивый, и стойкий, и доблестный*. Поэтому вся *земля* почитала* *его* и дивилась его добродетели и разуму, проницательности и мудрости.-[З] Ведь он, наученный Аристотелем, всему словесному искусству [в совершенстве] научился. [Пл]-Был же он <очень> воинственным и отважным <и поэтому>, увидев юношу, <своего> тезку, который боялся сражения, сказал ему: "Или привычку *эту оставь*, или имя себе измени*".-[Пл]

[В]-Великим целомудрием **И48** украшенный, он особенно ясно показал <его> всем* **Б35** после победы. Ведь захватив в плен дочерей Дариевых, славившихся /**30г** удивительной красотой, он даже увидеть *их* не захотел, сказав, что позорно, и в высшей степени неуместно, <и> достойно осмеяния, чтобы храбро победивший мужей был жалким образом побежден женщиной.-[В]

(Глава) 26

[П]-Дойдя до самой внутренней Индии и окружающей всю землю великой реки Океан, и до огромнейшего острова (Б)рахманского, и <узнав> об их удивительной жизни, превосходящей человеческую, и об их благочестии и почитании Бога всего *сущего*, он очень удивлялся и восхищался высшей мудростью тех мужей. На том месте он столп поставил и написал: "Я, великий Александр царь, дошел досюда".

А на том острове живут так называемые макробии, *то есть долгожители*, ведь большинство из них живет до 150 лет благодаря необыкновенной чистоте и благорастворению* воздуха и неизреченному Божьему решению. На /31а нем никогда плоды не оскудевают, потому что там в любое время <года> одно цветет, другое зреет, а третье собирают. Там растут огромнейшие индийские орехи, редчайшие* у нас, и приятнейшие благовония, и камень магнит.

Брахманы же — народ благочестивый и ведущий очень нестяжательную жизнь. И, унаследовав по божьему решению* такое наследие* — местожительство вблизи реки, в наготе естественной живут, все время прославляя Б36 Бога. Нет у них ни четвероногих, ни землепашества, ни железа, ни зданий, ни огня, ни золота, ни серебра, ни овоща*, ни вина, ни одежды, ни мясной пищи, ни иного чего-либо, что работой <достигается> или к насыщению влечет, но есть влажный, и сладостный, и <теплый>, и хороший воздух, лишенный всего болезненного и губительного. /31б И принимают они немного плодов да чистой воды, и искренне <веруют> и беспрестанно молятся Богу. И мужчины живут на побережье Океана <реки>, а жены их — на другой стороне реки Ганг, текущей по стране Индийской в Океан. И мужчины переправляются к своим женам <в более холодные> в тех местах месяцы — в июле и августе, так как когда солнце поднимается к нам и к северу*, <более> прохладно бывает *тогда* — И49 и движутся, чтобы сочетаться *с женами*.-П

Ф-Так и Нил *река**, *как* говорят, не в одно время <с другими реками> разливает[ся], но наводняет Египет /31в в середине лета, когда солнце полностью освещает* <более> северный пояс и другие реки истощаются <и> иссякают, находясь далеко *от него*.-Ф П-И, проведя с женами своими 40 дней, они снова бредут обратно. Когда женщина родит двоих детей, к ней мужчина уже* Б37 не приходит и она к другому *мужчине* никогда не приближается, строго соблюдая воздержание. Если же обнаружится среди них бесплодная, то ее муж приходит к ней в течение пяти лет; если* не родит, он больше с ней не живет. Потому страна их немноголюдна, из-за отсутствия сладострастия и природного их воздержания. Вот каковы привычки и образ жизни (б)рахманов. Реку же, говорят, <очень> трудно перейти из-за *животного*, называемого "зубастый мучитель". [Это] <пре>огромное <земноводное> [животное], живущее /31г в реке, способно [благодаря своим огромным размерам] сожрать целого слона. А на <те> 40 дней, когда бредут мужчины, оно, по божьему повелению, убегает. А в пустынных <местах> той страны водятся змеи, очень большие, в 70 локтей длиною и ужасающе толстые, которые являют и доказывают мудрость и славу Творца *Бога*. Еще там водятся скорпионы по локтю и муравьи в пядь. Поэтому отдаленные те места нехожены и не живет в них никто из страха перед

зверями <и> ядовитыми (животными). И слонов в той стране родится множество, так что, бродя стадами, пасутся сами.[-П]

Кроме того, и великий Кесарий*, брат Б38 великого Григория, кратко описавший обычаи, нравы и законы разных народов, рассказывает о них.

(Глава) 27

[К-] Итак, <в каждой стране и> у *каждого* народа /32а есть или писаный [закон], или обычай. Ведь беззаконники законом считают отеческое. Среди них прежде всего серы*, живущие на краю земли, законом считают обычай И50 отцов *своих* — не развратничать, не прелюбодействовать, не воровать, не клеветать, не убивать и вообще не делать зла.

И у бактрийцев, называемых Брахманами и Островитянами, закон — завещанное предками благочестие: мяса не есть, вина не пить, блуда не творить, и никакого зла не творить из-за великого страха и веры в Бога, тогда как прилежащие к ним индусы неистово <и> безудержно предаются убийствам, <пьянству> и скверным делам. А в самой глубине их страны едят людей, к тому же, как псы, поедают, убивая, и странствующих.

Другой закон у халдеев и /32б вавилонян: на матерях жениться, с детьми брата прелюбодействовать, и убивать и совершать всякое богопротивное деяние даже за пределами своей страны, *считая* это добродетелью.

У гелов* же иной закон. Женщины *у них* пашут <землю> и строят дома, мужские дела делая, но и любодействуют сколько захотят, мужья их совсем не удерживают и не ревнуют. У них есть и храбрые *женщины*, занимающиеся охотой на <не> очень сильных* зверей. Они властвуют над своими мужьями и руководят *ими*.

А в Британии несколько мужчин Б39 с одной женой спят, а несколько женщин с одним мужем похоть удовлетворяют, без ревности <и> невоздержно творя беззаконие как <хороший> отчий закон.

А у амазонок нет мужей; они, как скот бессловесный, раз в год, в /32в дни весеннего <равноденствия>, уходят из своей страны и сочетаются с живущими по соседству мужчинами, считая это время неким торжеством и великим празднеством. Зачав от них во чреве, все они возвращаются оттуда <домой>. А во время родов, *если рождается* мальчик, убивают *его*, <а> *если* девочка, то <оставляют в живых и> [заботливо вскармливают грудью й] воспитывают ее.[-К]

(Глава) 28

А после кончины Александра его царство было разделено на множество частей. Арридей*, брат Александров, которого и Филипп звали, в Македонию ушел; а Антипатр* в Европе стал царствовать, а в Египте — Птоломей Заячич*, а в Финикии и <Келе>Сирии — Селевк, а в Киликии — Филота*, а в Асии — Антигон*, а в Карии — Кассандр*, а в Геллеспонте — Леоннат*, а в Пафлагонии — Евмен*, а во Фракии — Лисимах*.

И они **И51** не переставали воевать друг с другом до тех пор, пока Римская власть **/32г** не разрушила все местные владения.

(1). Рассказав об этом так и столько, мы должны, (как) мы считаем, вернуться назад, <и>, снова начав от Адама, вкратце сообщить о времени жизни <каждого из> знаменитых и доблестных мужей; далее, **Б40** кратко* упомянув по порядку о князьях и царях Израильских, так снова* продолжить последовательность* изложения по времени. А счет времени мы будем вести от великого Моисея*, поистине более древнего*, более правдивого и мудрого, чем все древние эллинские мудрецы и сочинители. [Е-П-]Ведь Моисей явился первым мудрецом, как рассказывает Евполем*, и он первый дал евреям алфавит, который божественный **/33а** Авраам принес из Халдейской страны.[-П] Ведь Иосиф говорит*, что Авраам первый провозгласил Бога Творцом и первый, придя в Египет, научил египтян числам и звездному закону. А первыми изобретателями его были халдеи. У евреев научились финикийцы, от которых Кадм* перенес его к эллинам,[-Е] а Гесиод*, как следует упорядочив, приспособил для (языка) эллинов.

[Е-]Климент* же, и Африкан*, и Татиан*, а из обрезанных Иосиф* <и> Юстин* пишут, приводя, каждый из них, собственное доказательство из древней истории, что боголепный Моисей жил при Инахе. А многоученый и многознающий Евсевий*, составивший <самое> точное описание времен, обнаружил, что во времена Инаха жил* священный **/33б Б41** Иаков, а Моисей — (при) Кекропе*. Ведь он составил временные таблицы, сопоставив, кто после кого правил. Он свел времена царей халдейских, лакедемонских, коринфских, фессалоникийских, македонских, древних кетов, называемых латинами — по царю <их> Латину* *названных латинами* — и италов, называемых ранее* *италами* по какому-то их игемону, а позже названных ромеями, по Ромулу и Рему, *царствовавшим у них*. <И>, собрав воедино эти годы, считая время каждого народа по царю, он соотнес годы Авраамовы с (годами) царства Ассирийского, то есть Семирамидиного. Ведь Авраам был известен при Семирамиде, а **И52** Иаков — при Инахе, а Моисей — при двоеродном Кекропе, **/33в** которого эллины считали первым царем Аттики.

(2). <Так как> Моисей был древнее древних эллинских мудрецов*, Гомера, и Гесиода, и троянцев, Геракла же и Мусея* лидийца, а также и Орфея, и Диоскуров*, Асклепия* и Диониса, и Гермеса, Аполлона и эллинских <мистерий и> обрядов, **Б42** и самих деяний Дия[-Е], поэтому ясно, что некоторые лучшие из них заимствовали у него писания. Ведь все они были после Кекропа, и древнейшими из них были Гомер и Гесиод.

Итак, этот Моисей был назван учителем всех мудрецов, истолкователем невыразимого, божественным проводником истины, ибо, отвергнув египетскую премудрость, он лучше всех объяснил* истину об устройстве *этого* мира, очевидно, проповедуя* от <самого> Бога всех и Создателя всего живого. <Ведь> он говорит: //**33г** “В начале сотворил Бог небо и землю” (Быт 1.1). И многие из эллинов, дерзнув, пошли против* этого; *говоря недостойное*, в бездну <неведения и> нечестия вошли. <И> справедливо. Ведь учения, исходящие [из] человеческого домысла, слабы и неустойчивы. [В-]Поэтому ни одно из их суждений не остается неподвижимым: его всегда последующее низлагает. Так что нам не надо их обличать, их самих довольно друг для друга, (чтобы доказать) их безнравственность*. Ибо, не познав Бога, они не смогли придти к единой мысли о разумной причине происхождения* всего, но к изначальному незнанию присоединили* последующее. Поэтому одни прибегали к вещественным началам, возлагая причину всего на стихии мира; другие /**34а** же выдумали, что видимая природа состоит из нерассекаемых и **Б43** неделимых* тел, (обладающих) весом* и передвигающихся*, так что рождение и разрушение происходит, когда неделимые тела то сходятся* друг с другом, то разлучаются. <А> в <более> (само)достаточных телах причиной постоянства является более крепкое сплетение атомов*. Однако подлинно ткут паучью ткань те, которые пишут это, предполагая столь зыбкие и слабые начала неба, земли и моря. Ибо они не сумели сказать: “В начале сотворил Бог небо и землю”[-В].

к И31

КРАТКИЙ: (χρονικόν) σύντομον "краткий" (от глагола συν-τέμνω "с-резать", далее "сокращать"). В пер. (временьникъ) въпростѣ. С таким названием бытовали и другие переводные хроники. Слав. простъ "прямой" — семантическая импликация из семы греч. прил. "кратчайший путь": "кратчайший путь — прямой путь".

Наряду с Летописцами "впросте" на Руси было множество Летописцев "вскоре" — греч. прил. σύντομος имело и временное значение "быстрый", отсюда вскорѣ. Эта сторона семантики греч. σύντομον отразилась и в слав. переводе ХГА, например в предисловии вворзѣ $И28_6$ = ἐν τῷ συντόμῳ $Б2_{12}$ зд. "в коротком". Данные сравнительной семантики славянских языков позволяют видеть развитие семантики "скорый" из "резать" на славянской почве [*Варбот* I, 47], о чем говорит и совр. рус. резвый [*Фасмер* III, 461].

КНИГА ПРОИСХОЖДЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА — так начинается гл 1. В ней пересказывается Анон. 3,4,5, соотносимая с утраченной первой книгой Хронографии Малалы. Источники Малалы приведены у де Боора, кроме исходного — "Иудейских древностей" Иосифа Флавия, представленного у Малалы фрагментарно и непоследовательно. Сравнительно с Анон. в ХГА на два предложения больше: об исключении рода Каина из числа праотцев и о смерти как облегчении при жизни мучительной. У де Боора ссылок на Анон. нет.

Номер главы в изд. И отсутствует, хотя в рук. он хорошо виден.

ПРОТИВНЫМ: противнъıа $И31_4$ в соот. в ἀμφιβίοις $Б6_6$ "земноводным". Ср. ἀντιβίοις "враждебным". Предполагаем подмену по типу паронимической аттракции: амфибии = ἀμφίβιοι (ἀμφί ≈ "и так и так" + βίος "жизнь") — отвратительны, противны = ἀντίβιοι (ἀντί "против" + βία ≈ "сила"). Слав. противнъıа — букв. соответствие гипотетическому *ἀντιβίοις (возникшему или в греч. тексте, или "в воображении" переводчика), оказавшееся удачным и в непосредственном соседстве с гадомь $И31_4$, и в контексте общеслав. лексики: гадъ = ἑρπετόν уже в праслав. эпоху означало "отвратительное животное" [*Фасмер* I, 381; *ЭССЯ* 6, 81-83]. Хотелось бы думать, что ко времени перевода ХГА слав. противьнъ уже имело оценочное значение "отвратительный, гадкий". Отметим уникальность этого слова в Тр. В Син (сп1) фрагмент и противнъıмъ С26 зачеркнут. В слав. пер. Малала I соответствия для καὶ ἀμφιβίοις нет. В S соответствия для ἀμφιβίοις в этом месте нет, нет и места для него. (Ниже, на $И49_{12}$, и в Тр нет соответствия для ἀμφίβιος $Б37_9$). В Лет (на линии $И31_4$) прѣсмыкающиимсе и гадомь $ЛМ1_7$.

ИЗМЕРЕНИЯ. В пер. оуставъı $И31_{10}$ в соот. с στάθμια мн. $Б7_4$, στάθμιον (от ἵστημι "ставить, устанавливать") "то, чем измеряют вес". Ср. однокоренное ἡ στάθμη, имеющем исходное значение "то, чем измеряют землю" (см. отыменный гл. σταθμάω "измерять мерилом", вообще "измерять"),

далее "правило, установление" — видимо, отсюда оуставы, если это не букв. передача греч. основы. Срезн приводит уставы = στάθμια из Григ. Наз. 253 XI в. и понимает уставъ, согласно значению греч. слова, как "мерило", то есть весы. В Лет подьклепы ЛМ1об.5 "весы".

В ЗЕМЛЕ НАИНСКОЙ. Далее два листа рук. Тр утрачены. В Эрм также нет. Есть в Син. — знаменательное расхождение по сп1.

ВСЕХ — это слово восстанавливаем по Анон. 4.

СКАЗАНО. Визант. авторы, следуя библ традиции, употребляют глагол речи, вводящий цитату, в форме 3 ед.; это всегда "он говорил, он сказал", как бы живой автор цитируемого места; так и в слав. пер.

к И32

ЕНОХА, ЕНОХ — сын Каина; в пер. еноса, енось. Так и в Анон. 4 и в лат. тексте: Enosum. Праж отмечает этот сбой для переводов Быт 4. 17 и 18. Ср. с именем Иоас: имя иуд. царя Иоаса в син. пер. в тексте и в указателе имен значится как Иоас, в таблице синхронизации — как Иоах, в евр. огласовке. О Енохе см. также комм. к И54.

ПЕСНИЦУ: пѣсни И32$_6$, ниже пѣ͑ми И32$_7$ — использована безаффиксная основа в производном значении "музыкальный инструмент" (материальный предмет), в соот. с ψαλτήριον Б8$_1$ "псалтерий". В словаре Срезн отмечены только лексемы, расширенные суффиксами: пѣсница, пѣснивьць. В Острож пѣвницѹ Быт 4.21; пѣсньница Дан 3.5.

Создатель музыкального инструмента ноувелъ евр. — "радостный звук".

ИЗОБРЕЛ: ἐμηχανήσατο, в пер. по сп2 сказанънова Ув17, Е7 — порча какого-то слова с основой *козьнь, что подтверждается синонимом в Лет: оухытри ЛМ2$_1$. В Син (сп.1) дальнейшая порча: сказанїа нова С24.

ВЕЛИКИЙ ВАСИЛИЙ (329–379) — один из трех "великих каппадокийцев", еп. Кесарии Каппадокийской с 370 г. (после смерти Евсевия Памфила). Малала (по Анон. 5) здесь цитирует сокращенно его Посл. 260.

ЗА ПРЕДПОЧТЕНИЕ: ἐπὶ τῇ προτιμήσει Б9$_6$. В пер. а не предъпочьстилъ И32$_{24}$ — порча союза *зане. В Лет чьсти рад ЛМ2$_{29}$.

СКАЗАЛ, ГОВОРЯ: съглалъ рекъш И32$_{25}$ в соот. с διελέχθη аор. пасс. (δια-λέγομαι "разговаривать") ... εἰπών прич. Б9$_6$. Можно было бы видеть (с проблемой залога) первичное в Тр съглалъ акт. = διελέχθη пасс., если бы не варианты в слав. и греч.: сп2 сългла, солга Е8а$_{14}$, διηλέγχθη аор. пасс. "уличен" (δι-ελέγχω "уличать"). В Лет также сльга ЛМ2об.5. Не видим возможности приравнять солга к διηλέγχθη, как это делает В.М.Истрин (в подстрочном прим. к И32). В пользу первичности варианта Ко Б9$_6$ говорит дополнение μεθ' οὗ "с которым".

ЖИЗНИ СЕЙ: животоу семоу И32$_{27}$ в соот. с τῷ βίῳ Б9$_{10}$. В местоименной добавке просматривается христианская идея "сей жизни", противопоставленной вечной.

к И33

ПРИНЕСЕТ: **принесеть** на месте ἀπαλλάξας прич. аор. муж. ед. им. Б10$_2$ (ἀπ-αλλάσσω) "избавив" (тебя от бедствий жизни"). Получилось: "Тот, кто дерзнет тебя убить, принесет жизни зло". Не исключена порча ***прѣнесеть.** В сп2 **прімєть** — получилось: "Тот, кто дерзнет тебя убить, примет в жизни зло". Во Врем потерян смысл греч.: Каинова печать — знак непрощаемого грешника: "тот, кто дерзнет убить Каина, избавив его от бедствий жизни, (тем самым) уничтожит его наказание". В Лет **прѣмѣнивь** ЛМ2об.

ЧТОБЫ НЕ УБИЛ ЕГО — извлечение из Анон. 5, содержащее Вас. Посл. 260, у Амартола разбавлено библ цитатами.

АЛФАВИТ ЕВРЕЙСКИЙ — по Малала I. 3; очень похоже на Иосифа Флавия [*Иосф Древ* 1.2.3], у которого, впрочем, нет об алфавите; Иосиф говорит не о самом Сифе, а о его потомках. Далее (И53) это место из Малалы повторяется в цитате из Феодорита.

СМЕНЫ: τροπάς вин. мн. (τροπή) "повороты"; в пер. **нравы** И33$_{14}$ – по смешению ἡ τροπή жен. "поворот (солнца)" с однокоренным ὁ τρόπος муж., имеющим более отвлеченные значения: "оборот" (дела), "образ мысли", "нрав", "характер". Но и среди значений греч. сущ. муж. для перевода выбрано не самое подходящее в отношении времен года. Среди значений слав. **нравъ** в словарях отражены только связанные с человеком. Переход в нравственно-оценочную плоскость — постоянное явление во Врем. См. И65$_{11}$ Б67$_2$.

ПЯТИ БЛУЖДАЮЩИМ ЗВЕЗДАМ: **·є҃· звѣздъ блазньнъıхъ** И33$_{15}$ в соот. с τοῖς πέντε πλανήταις Б10$_8$ "пяти блуждающим" (без сущ. ἀστράσι); У Малалы далее упоминаются "два светила, которым сам Бог дал имена: старейшина дня солнце и старейшина ночи месяц" Малала I [*Мал. Истр.*, 6]. В античном представлении (в наследие от более древних мифологий) планет было семь, включая Солнце-Гелиос и Луну-Селену. "Эти семь космогонических божеств совпадают во всех мифологиях и по смыслу, и по атрибутам. Их общий корень — в древнем эзотерическом предании." [*Шюре*, 170]. Пять планет Малалы имеют сейчас латинские имена Сатурн, Юпитер, Марс, Венера, Меркурий соответственно. Два светила пропущены в греч. списке-протооригинале для Врем, в Лет есть: **ѡбѣма же свѣтилама слнцоу и лоунѣ бъ имена положи** ЛМ3$_3$.

В сп1 нет соответствия для τὸν δὲ δεύτερον Δία вин. Б10$_{10}$ "вторая же Зевс"; в сп2 есть: **дию третию** Е86$_{21}$ (третий номер отсутствует в Тр, Син). В Лет: **дїа третию же** ЛМ3$_1$.

НА СИРИДОНСКОЙ ГОРЕ: **въ сиридоньстѣи горѣ** И33$_{24}$ в соот. с εἰς τὸν Σίριδον ὄρος Б10$_{23}$. Комментаторы "Иудейских древностей" Иосифа Флавия не привязывают это название к какому-либо реальному географическому месту.

В Иосф Древ 1.2.3 это Сириадская земля. Слово гора появилось у Малалы (I. 12). Интересно, что в Лет **на желѣзнѣи горѣ** ЛМ31$_9$ — видимо, в

источнике Лет была порча-метатеза *σιδηροῦν ср. "железный". Легенда в передаче Малалы сильно отличается от изложенной Иосифом.

НИМРОД — персонаж из Книг Быт 10.8–10 и 1Пар 1.10.

к И34

ЛОВЛЮ: ловъı дѣıати И34$_1$ — параметрический гл. с сущ. на месте отглаг. сущ.-композита κυνηγίαν Б11$_3$ "охоту" (κύνας ἄγω → κυνηγετέω "собаками руководить", то есть "охотиться") — образец свободного владения понятием и словом. В греч. перечне изобретений Нимрода сначала идет волхвование, потом охота, в переводе наоборот. В Малала I. 14 и в его слав. переводе нет соответствия для волхвования [*Мал. Истр.*, 12]. Осмелимся сохранить в совр. тексте древнерусский термин для охоты на зверей, находя оправдание хотя бы в пушкинском "И звонкий рог веселой ловли / В пустынных не трубит горах." .

ЗВЕЗДОЗАКОНИЮ И ЗВЕЗДОСЛОВИЮ — кальки терминов ἀστρονομίαν καὶ ἀστρολογίαν вин., сохраняемые нами в совр. тексте как фрагмент средневековой словесной картины. В слав. пер. Малалы греч. термины астрономиıа, астрономъ.

НАУКЕ О РОЖДЕНИИ: рж҃ствословью в соот. с γενεθλιαλογίαν вин. "наука о рождении", то есть определение судьбы по расположению звезд при рождении.

СТАЛО БЫТЬ: οὐκοῦν "итак", в пер. не точью — из-за ошибочного разделения част. οὐκοῦν с актуализацией отрицания οὐκ. Упомянуто в [*Истр.* II, 158]. То же на И251$_{13}$.

ВОЛХВОВАНИЕ: волшвениıа И34$_5$; в греч. звуковая перекличка: μαγεία ἀπὸ Μαγουσαίων "магия от магусеев" — (потому они) μαγῶγ Б11$_{11}$ (вар. Μαγῶς) "магог" (называются). По Малала I. 12. То же на Б14$_{23}$=И36$_5$ (по Малала II. 36 [*Мал. Истр.*, 476]), Б96$_5$=И82$_{24}$.

ОРИОН — миф. беотийский гигант-зверолов и одноименное созвездие. Это имя встречается в мифах различных восточных народов.

КОЛЕНО СИМОВО: колѣно симле И34$_9$ на месте φυλιστιείμ Б11$_{15}$ "филистимляне". Так и в Септ: φυλιστιιμ Быт 10.10. Ср. φύλη Σήμ "колено Сим". На ошибку пер. указывает Истр. II, 159. Впрочем, возможны и греч. истоки этой замены, если учесть произвольность соединения стихов 10 и 14 из главы 10 Книги Бытия в источнике ХГА (Анон. 17) и возможность обоих смыслов. Место проблематичное: у Амартола соединены два стиха из Быт 10: ст. 10 и 14, в то время как в Анон. хронике, цитируемой здесь (Анон. 17), за Быт 10.10 идет Быт 10.11: Sennaar (Быт 10.10), unde exivit Assur (Быт 10.11), Semi filius, a quo Assurii dicti sunt. Ассур из Быт 10.11 — это потомок Хама, от одного из потомков которого "вышли филистимляне" (Быт 10.14), так что замещение вполне могло произойти. Филистимляне не уловлены переводчиком и ниже, слово разделено на колено и новый этноним: соущихъ колѣна тинмлѧ И116$_{12}$; ѿ г҃лемыхъ рода тимьскаго И297$_{16}$.

АССУРОВА: τοῦ Ἀσσοὺρ в пер. **аронова.** В результате этой ранней порчи (она присутствует во всех списках) утратилась идея связи наименования страны и народа с миф. родоначальником колена: "от колена Ассура — ассирийцы" и т. п. и тем разрушилось художественное единство рассказа.

КРОН и т. д. — у Малалы (I. 14; I. 18) и в Анон. 17–18 поставлены в связь персонажи различных восточных мифологий, в чем проявляется глубинное единство религий. Крон — древнегреч. титан, сын Урана и Геи, отец Реи, Деметры, Геры, Зевса, Посейдона, свергший Урана и свергнутый Зевсом. Семирамида — полумиф. царица Ассирии, жена царя Нина. Отождествляется с Саммурамат, правившей в Ассирии при малолетнем сыне Адарнерари III (IX в. до н. э.).

ПИК, ОН ЖЕ ЗЕВС. В ант. мифах Зевс имеет имя Пик, Пикус "дятел", которое связано с культом этой птицы. В древнерим. мифологии Пик — сын Сатурна, отец Фавна, дед Латина, бог полей и лесов, первый царь Лациума. Связь Зевса с дятлом упоминается в "Птицах" Аристофана [*Грейвс*, 151–152]. Имя Дий для Зевса возникло из огласовки косвенных падежей слова Ζεύς "Зевс": Δία вин., Διός род. "Зевса" [*Грейвс*, 152].

ЗОРОАСТР — Заратуштра, религиозный реформатор и пророк, живший в Иране на рубеже II–I тыс. Его проповеди нашли отражение в Гатах – древней (VI в. до н. э.) части Авесты. Во Врем греч. имя с глоссой: **зороастръ рекше зорозвѣздникъ** И34$_{25}$, толкующей вторую часть имени Заратуштры в его греч. виде. В Лет то же без глоссы: **зорозвѣздь** ЛМ4$_2$. В [*Фрай Ричард*, 50] приводится перевод иранского имени "Заратуштра" Zaraθuštra = "тот, кто ведет верблюдов".

к И35

ДАНИИЛ УПОМИНАЕТ. В Дан 14.1–22 рассказывается о сокрушении вавилонского бога Вила, который ассоциируется с Мардуком (Мародахом). Есть еще местные боги ваалы ("хозяева"), почитавшиеся на территории Древней Палестины и Финикии.

САРДАНАПАЛ — один из последних царей древнеассир. царства (IX век до н. э.), имя которого стало символом восточной роскоши и изнеженности. В Лет есть определение **великыи.**

ПЕРСЕЙ — герой древнейшего пласта греч. мифов, сын Зевса и Данаи, убивший горгону Медузу и пользовавшийся ее головой как оружием. Имя его с древности читалось как "Разрушитель".

РАСПУТНИКИ: **любодѣици** И35$_{11}$ — контекстная догадка переводчика для οἱ κόλακες Б13$_{15}$ "льстецы". В Лет **льстныци** ЛМ4. И далее наш переводчик не всегда распознавал льстецов (на И393$_{21}$, И394$_1$, И394$_{14}$ это сущ. принято за образование от κολάζω "мучить").

ПРИНЯЛ: **приꙗтъ** И35$_{14}$ на месте λέλειπται перф. мед.–пасс. 3 ед. Б14$_2$ "оставил себе" (от λείπω "оставлять"). Упомянуто в Истр. II, 158. По-видимому, греч. форма была возведена к λαμβάνω "*брать, принимать*". Объединяются эти глаголы под влиянием сходства некоторых их форм, напри-

мер прич. перф. мед.-пасс. и аориста, и близости значений (оставить — это всего лишь "не взять"). В Лет адекватное ѡсташе ЛМ4$_{28}$. Замена во Врем весьма нередкая, особенно для приставочных форм этих глаголов..

ПРАХ — здесь заканчивается цитата из Анон. 19 в извлечении из Анаст. Вопр. 8.

ГРЕХОВНУЮ — так в пер. на месте ἐμπαθῆ Б14$_7$ зд. "печальную". Прил. ἐμπαθής — прежде всего "страстный", далее с отрицательными прибавками "страдающий от страсти, опечаленный". Переводчик видит первое значение, обозначая его как "грех". Итак, в греч. синонимическая пара "печальную и несчастную" — в пер. "грешную и несчастную". Переводчик Амартола постоянно рассматривает человеческие страсти в плоскости христианского греха.

ИКОНИЙ: этимологизирование по Малале во Врем расширено глоссой-переводом: иконии рекше и ѡбразьникъ, так как εἰκόνιον "небольшое изображение". Иконий — столица древней Ликаонии (в Малой Азии).

к И36

НОГИ род. ед. — этимологизирование на основе греч. языка принадлежит Малале (II. 37): греч. ταρσός значит "стопа".

ИЗ-ЗА СКВЕРНОЙ НАУКИ — в греч. близкозвучащие μαγείαν вин.. Б14$_{23}$ "волхвование", Μηδούσης "Медуза", Μηδείαν вин. (вм. Μηδία) Б14$_{24}$ "Мидия". См. комм. к И34$_5$. См. также И58$_{19}$.

ВОЛХВАМИ: волхвы мн. тв И36$_9$. В связи с этим мн. нехорошо смотрится предшествующее ед. моужа ч҇тьнаго И36$_8$, в греч. мн. вин. ἄνδρας εὐλαβεῖς Б15$_4$. Возможно, род. ед. слав. прилагательного — порча, подгонка под сущ., если предположить, что форма моужа было принято справщиком за род. ед.

ЗЛОДЕЙ — так в пер. на месте πανοῦργος "хитрый". Ср. κακοῦργος "злодей".

ИЛИ — так в греч.: εἴτ' = εἴ τε Б15$_8$. В пер. таче И36$_{11}$, как если бы это было нар. εἶτα. В S нет.

СЕСОСТР, Сесострис — легендарный егип. правитель, часто упоминаемый ант. авторами, фараон из династии Сенусертов (XX-XIX вв.). Возможно, Сенусерт III, который приобрел славу воителя, покорителя полумира; считался богом егип. Эфиопии.

В Кринице Гл 11: о сострѣ И4, Эрм, Син о сотрѣ. В Лет сотрие ЛМ5$_7$. Место из Малалы (II. 27), где нет слов Персея, злодей.

ТО ЕСТЬ ХАЗАР — этой глоссе Истрин придает особое значение как свидетельству рус. происхождения перевода [*Истр.* II, 290].

ТРИЖДЫ СЛАВНЫЙ — так в Син и сп2: исходное треславныи в соот. с Ἑρμῆς τρισμέγιστος "Гермес Трижды величайший" (в Лет трьвеликь ЛМ5$_{15}$), так и в Малала II. 26: ерминъ тревеликъ. В Тр преславныи И36$_{17}$ — скорее всего порча.

Гермес Трисмегист, объединяющий образы греч. бога Гермеса и егип. бога Тота, дал имя широкого во II–III вв. религизно-философского течения гностицизма.

Малала связывает это имя с Троицей: тр҃цю єдиносѹщноу — Амартол не взял эту мысль, казалось бы, столь важную для всей направленности его Хроники.

Далее о фараоне по Малала II. 27. У Малалы: "от которого пошли египетские цари". В Лет слово фараон есть (ЛМ5).

ОТ НЕГО...СТАЛИ НАЗЫВАТЬСЯ: ѿ того (вси ѥгоупєтьстии цр҃вє) нарєчни бъıша И36_{20}; в греч.: "от него... фараонами стали называться" (Φαραὼ προσηγορεύθησαν Б16_1). В Лет слово фараонами есть (ЛМ5). В Малала II. 27, откуда Амартол позаимствовал это место, иначе: ѿ того племене цр҃твова египтѧномъ и҆ по немъ [*Мал. Истр.*, 468]. Смысл трансформировался где-то на пути к ХГА или в ее списках. Причина замены "происхождения от" на "называние по" видна на И184_{22} = Б264_{14}.

ИНАХ — в древнегреч. мифологии речной бог, сын Океана и Фетиды, древнейший герой, первый царь Аргоса. В Аргосе почитали луну, поэтому в честь луны назван и город Инаха, и его дочь Ио (᾿Ιώ, лат. Io) — прародительница Египта. Место из Малала II. 28.

ЛИВИЯ — в ант. мифологии дочь егип. царя Эпафа, сына Ио. Сыновья Ливии: Бел — царь Египта, Агенор — царь финикийского города Сидона.

"СЫР"; ср. Τύρος "Тир" — город в Финикии, и τυρός "сыр". По Малала II. 30. Глосса-этимологизирование принадлежит слав. переводу.

к И37

СИРА род. ед. Согласно древнегреч. мифологии, сыновьями Агенора были Финикс, Киликс и Кадм. В Малала II. 30 есть и Кадм, и Сир. Сир — сын Аполлона и нимфы Синопы, миф. родоначальник сирийцев.

ТАВР: ταῦρος "бык". Европа была похищена Зевсом, принявшим облик быка, и переправлена на остров Крит, родину Зевса.

СВОИМ ИМЕНЕМ — после этих слов в гл. 14 и гл. 15 идет текст, отсутствующий в Тр, Эрм, Син. Восстановлено Истриным по Унд. Утрата приходится на середину л. 22г по Тр, видна грубая смысловая лакуна.

КОНХИЛИЮ: κογχύλης; во Врем и Лет грецизм: кохили И37_{12}, кокилианом ЛМ5об. Так и в пер. второй книги Малалы [*Мал. Истр.*, 472]. Κογχύλη — "улитка багрянка", из которой добывали багряную краску.

ПАСТЬ — слав. перевод этой фразы Малалы (II. 32) "не представляет буквального тождества с оригиналом" [*Мал. Истр.*, 446]. Интересно, что текст Амартола лексически совпадает с Малалой и отличается от него порядком слов в группе: у Малалы "овечьей клок шерсти", у Амартола "клок шерсти овечьей". Во Врем полное следование оригиналу, при этом порядок слов в упомянутой группе как у Малалы: ѿ овчи҃х волнъ рѹно Ув21об.

ИЗ ПОРФИРЫ: ἐκ πορφύρας; в пер. ѿ прапрѹда. Πορφύρα — "улитка, дающая багряную краску", сама "краска", наконец, "одежда царя". *Рассказ о Геракле и Финиксе* по Малала II. 32. *В этой легенде играет и имя*

царя Финикса, сына Агенора: греч. φοίνιξ — прежде всего "пурпур, багрянец" (краска и цвет), далее и "финиковая пальма", и "птица Феникс" (с золотисто-пурпурным оперением), и царь Финикс; глагол φοινίσσω — "обагрять".

ПЕЛОПС — сын лидийского царя Тантала (сына Зевса), побежденный троянским царем и вынужденный перебраться на Пелопоннес. С именем Пелопса ант. традиция связывает введение олимпийских игр. Рассказ по Малала IV. 84–85.

ВАЛТАСАРА — здесь ассирийские (миф. и удостоверяемые исторически) правители перечисляются вместе с вавилонскими Навуходоносором, Амель-Мардуком и Валтасаром (царем согласно Дан 5).

к И38

ПРИ ДАРИИ — это библ Дарий "Мидянин" по Дан 5.31; ассоциируется с мидийским царем Астиагом, побежден Киром Персидским в 550 г. до н. э.

СЛОВОМ И ДЕЛОМ. В греч. обратное следование: ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ.

ПРИКАСАЮТСЯ: **прикасатисѧ** $И38_{17}$ на месте ἅπτεσθαι "загораться". Смысловой сбой возник в результате смешения омонимов: ἅπτομαι[1] мед. "загораться"; ἅπτομαι[2] мед. "прикасаться". В Лет **прилѣплıатисє** ЛМ6об.3. Эта фраза — собственный вывод Амартола из рассказа по Малала VI. 154.

СКОРЕЕ: **скоро** $И38_{17}$ в соот. с θερμότερον сравн. "горячее". На $И243_5$ глосса, с помощью которой переводчик показывает, что для него "горячий" означает "скорый". Так и на $И352_{26}$, $И368_{25}$. В Лет замены "горячий" на "скорый" нет: **тєплѣшїмь** ЛМ6об.4. Материал Врем освещает глубины семантических процессов вокруг "горячего" и "скорого" в славянской лексике, которым посвящены исследования Ж.Ж.Варбот. Автор приводит редкие примеры на развитие значения "скорый" из исходного "горячий" (как внутреннего качества человека) из рус. говоров и из польского языка [*Варбот* I, 47; *Варбот* III, 37].

ЧЕРЕЗ ЖРЕЦА: διὰ τοῦ μιερέως $Б19_{13}$; в Тр **кровни мирємъ** $И38_{19}$ — непонятное **кровни** (порча из ***скверни?**) и транслитерация существительного; может быть, из ***кровним иремъ**. Ниже иерею придан эпитет отрицательной оценки: **скверьномоу** $И38_{20}$ и повторено $И38_{22}$ (в греч. третьего упоминания нет). В Лет оба раза транслитерация: **мирєѡва праз^ана, мериѡвъ ıєрєи** $ЛМ6об_6$.

БЛАГОМУ КИРУ: **бл҃омоу коурߏу** $И38_{26}$. У Амартола ($Б19_{23}$) и в Ис 45.1 по Септ "помазаннику": τῷ χριστῷ, в Острож **помаза"номꙋ**. Ср. омофоны χριστός (от χρίω "помазывать") и χρηστός "благой" и т. п. (от χράομαι в т. ч. "быть полезным") . Так в той же цитате на $И271_{18}$. См. также $И210_{17}$. "Благой" во Врем частный заменитель для "помазанный" по причине омофоничности и взаимозаменимости в греч. текстах конкретного χρηστός на обобщенно-оценочное χριστός.

к И39

ОН — отстутствует в Тр, есть в сп2 в соот. в αὐτός Б20$_1$.

ДЕРЖАВШЕЕСЯ. В соот. с διαρκέσασα "довлевшее" Б20$_{20}$ в пер. **владѣвъши** И39$_{16}$ — может быть, порча исходного ***довлѣвъша**.

АРТАКСЕРКС ПАМЯТЛИВЫЙ — после Камбиза был Дарий I (522–486), потом другие правители. Артаксеркс II по прозвищу Мнемон был гораздо позже (404–359). Место из Малала VI. 160, где, впрочем, нет слов по прозвищу Памятливый.

ОБНОВИЛИ И РАСШИРИЛИ: ἀνενέωσαν καὶ προσῳκοδόμησαν Б21$_9$; в Тр **разоумѣвша и призвавъша** И39$_{21}$. Аор. ἀνενέωσαν был связан, по-видимому, с глаголом νοέω "понимать, думать, рассуждать, решать", отсюда **разоумѣвша**. Второе — результат редакторской подгонки под **разоумѣвша**: ***призъдавъша** → **призвавъша**. Отмечено в [*Истр* II, 158]. В Лет адекватное лексически (но не грамматически) (**ѡбновише и**) **призидаше** ЛМ7$_{17}$.

ЧТО ОЗНАЧАЕТ; в Тр **сказаѥмо грѣчьскъıи** И39$_{23}$ в соот. с ὅ ἐστι ῥωμαϊστί — поистине пословный перевод! В Лет передано греч. звучание и дан перевод на сербский: **сказаѥмо гречьскыи кефалитись полеѡсь, срьбскы же глава градоу** ЛМ7$_{18}$. Рассказ о Ромуле по Малала VII. 170–171.

ОСВЯТИВ: ἐγκαινίσας от ἐγκαινίζω "возобновлять" и новозав. "освящать". Слав. **ѡбновивъ** И39$_{26}$ — семантическая калька, вобравшая производное значение греч. глагола в лексему букв. значения. Эта греч. лексема приобрела значение "освящение" в сюжете об очищении и обновлении Иерусалимского храма во времена Маккавеев (1Макк. 4.36, 4.47-49, 4.53-54, 4.56-57, 4.59) и установлении восьмидневного праздника Обновления (1Макк. 4. 59) в месяце Хаслев (декабре). В Острож **сщ҃еніа** 1Макк 4.59 в соот. с Септ τοῦ ἐγκαινισμοῦ, в остальных упомянутых местах Библии употреблены словоформы с корнем нов-. Христ. писатели для любого обновления употребляют глагол ἐγκαινίζω, а слав. переводчики — слова с корнем нов- (в Острож Ин 10.22 **обновленїа**) или свят-/щ- (как в Острож 1Макк. 4.59, 2Пар 7.5). См. также [*Ужанков*, 91]. См. на И141$_{22}$: **соломон ѡбнови цр҃квь** (по 2 Пар 7.5) = "освятил".

к И40

ЖИТЕЛИ РИМА — этот отсутствующий в Тр фрагмент есть в Эрм и Син.

ЗАНЯТЫЕ: ἀσχολούμενοι пасс. от ἀσχολέω "заниматься делом, работать" (ἀ + σχολή "досуг, свободное время (однако и "умственный труд, учеба, школа"!). В Тр **праздноующе** И40$_8$ — перевод по корню без учета отрицательной приставки (или потеря отрицания уже в слав. тексте). В словаре Срезн есть один пример, из Григ. Наз. слав. пер. XI в., где также **праздьньбы** в соот. с ἀσχολία, так что эта слав. лексема получила несвойственное ей значение "дней рабочих". С другой стороны, в контексте Тр антонимы сошлись:

занятие партий на ипподроме равносильно праздному времяпровождению. В Лет оупражнаемы ЛМ7об.$_5$.

В ЭТИ ДНИ: въ дни сиꙗ на месте ἐν ταῖς ἡμέραις σου "в дни твои" — допустимая контекстная замена. В Лет твоих.

В БЕЗЛЮДНОМ МЕСТЕ: въ поустѣ мѣстѣ — в греч. "в лесистом": ἐν ἀλσώδει τόπῳ Б23$_2$, и это греч. сущ. значит именно "поросшее деревьями место". Слав. перевод указывает на семантическое отношение: в лесу, следовательно, в пустом, безлюдном месте. В S въ поустыни — правка-порча. Лет: на блатищнѣ мѣстѣ ЛМ7об.$_{29}$. В слав. пер. Малалы при лѣсѣ (Малала VII. 179). Это нетривиальное разнообразие предполагает нечто общее, восходящее к реалиям обработки земли древними славянами. Ср. исходное значение "пустошь" для бор; "почва под лес", "лес на месте пустого" [*Сырочкин*, 77-78].

ВСКОРМЛЕНЫ. Амартол опустил знаменательную фразу источника, которая есть в слав. пер. Малалы: и обрете ѧ жена пльскаа, пасоущи овцѧ. и оумл҇рдившисѧ, ꙗко же бѣста родившисѧ добра, въземши, въскорми ѧ своимъ млѣкомъ. въ тои* земли влъчицами зоуоть и доселѣ жены пльскыѧ, иже пасоуть овца, рекше все свое житїе съ влъкы препроводить по полю. (Малала VII. 179). Голос Малалы не поколебал вечной легенды о Капитолийской Волчице, вскормившей Ромула и Рема и ставшей символическим изображением города. См. *Стендаль* "Прогулки по Риму", гл. История Лациума до Рима: "Волчица или женщина, известная под этим бранным именем, вскормила Ромула и Рема своим молоком".

к И41

ДОЛЖНО = "следует": ἀναγκαῖον εἶναι Б23$_8$. В пер. добро И41$_2$ — предок совр. выражения хорошо бы = "следует". У переводчика заметна склонность переводить "необходимое" в план положительно оцениваемого. См. И28$_2$.

ДО ОТА: до ѡта; в Малала VII. 179 доже и доселѣ.

КОРМИТЬ: ἐκτρέφειν Б23$_{13}$. В Тр написати И41$_5$ вместо *напитати — описка, притом значимая: это начало переосмысления всего отрезка.

У ЧУЖИХ КОРМИТЬСЯ — толкование Малалы. Лат. brumalis значит "зимний". Интересно, что брумалии — чисто визант. праздник, неизвестный в Риме. См. об этом [*Ельницкий*, 346]. Малала (VII. 179) в рассказе о брумалиях ссылается на рим. историка Ликиния. В *Дьяч.* 101 объясняется связью с именем Врум (прозвищем Диониса) и со ссылкой на Кормчую книгу.

ИПАТАМИ И СТРАТИГАМИ: ὑπὸ ὑπάτων...καὶ στρατηγῶν Б23$_{24}$; в пер. сохранены греч. термины; лат. наименования этих должностей: консул (ὁ ὕπατος превосх. "самый высший, верховный") и претор (ὁ στρατηγός). То же на И205. Эти греч. термины широко употреблялись в слав. средневековой письменности (см. комм. М.И.Чернышевой в [*Мал. Истр.*, 415, 416]). В Лет ѿ упать ... воеводь ЛМ8$_{26}$.

ЗАСТАВИЛ — так примерно можно понять каузатив παρεσκεύασε аор. Б24₃ букв. "подготовил", "убедил". Во Врем. развратн Тр л. 256 — свободный перевод с приданием каузативу отрицательного звучания. В [*Истр. I*] възвратн И41₁₅ — ошибка издания. В Лет прѣвѣща ЛМ8об.₁.

ГАЛЛЫ: Γάλλοι — кельтское племя, обитавшее в I тыс. до н. э. в Европе. Так у Амартола и в его источнике (Малала VII. 5), так в слав. пер. Малалы: гали , так в Лет: галии ЛМ8об. Однако во Врем галатѧне И41₁₆ — так называли галлов, поселившихся в III в. до н. э. в Малой Азии. Наш переводчик лучше ориентируется в ближневосточной географии, чем в европейской.

ЖЕЗЕЛЬНИКАМ: жезльникомь И41₂₄ в соот. с ῥαβδούχοις букв. "держащим жезл", позд. значение "ликторам". Ликторы в Риме находились при высших должностных лицах, носили при себе фасции — пучки розог с воткнутыми в них топориками. Сп2 желѣзнікѹ — переосмысление, недалеко ушедшее от смысла, заложенного в греч. слове.

ФЕВРАЛЕМ. Месяц секстилий (шестой, начиная от марта) был переименован не в февраль, а в август — императором Октавианом Августом (27–14) в подражание тому, как Юлий Цезарь переименовал квинтилий в июль. Есть несколько представлений о происхождении названия "февраль", связанных с древнейшими очистительными обрядами.

к И42

ОХ — Артаксеркс III Ох (359–338), воевавший с Нектанебом II (360–343). После Артаксеркса III правителем Персии был Арс (338–336). Дарий III, сын Арса, был последним царем династии Ахеменидов в Персии.

С НЕЮ — в греч. "с Олимпиадой" Б25₈.

СОЛУНЬ — звуковая перекличка: Θεσσαλίαν... Θεσσαλονίκην Б25₁₁ в слав., из-за утраты первого слога, не пропала: салию... селоунь И42₁₀. Начальный слог топонима есть и в Эрм фесалию Э27в, и в Син. Значит, список Тр более поздний из них. В Ув фелию. В Кринице глосса, так что передана и звуковая перекличка, и смысл: фесалию...фесалоникии рекше солоунь Тр1а, И4.

АРСА: Ἀρσάμου "Арсов", в пер. въ арсамѣ. Отмечено в Истр. II, 158.

ПОСЛЕ ОХА: μετὰ Χόον; в пер. с хоѡсомь — из-за неучета падежа сущ., управляемого предлогом μετά (с вин. "после", с род. "вместе с"). Постоянное смешение во Врем.

В ПОДИР, ТО ЕСТЬ РИЗУ: подирнею иже есть сказаемое риза И42₂₅ (S ѡдежа) в соот. с ποδήρη ("доходящая до ног, длинная одежда") τοῦτ᾽ ἔστιν ἱμάτιον "верхняя одежда, плащ"). В Острож это "долгая" (Исх 28.4), а также "внутренняя" риза (Исх 28.31, 29.5) в соот. с Септ <u>ὑπο</u>δύτης (потому что одевалась <u>под</u> ефод). В синод. пер. "верхняя риза". Для ориентации в наименованиях ветхозав. священнических одежд полезно держать перед глазами их соответствия по библ источникам. В Исх 28.4 и Исх 28.31 описание следует порядку "от верхнего":

Септ	ἐπωμίς	ποδήρη ὑποδύτης	χιτὼν κοσυμβωτός
Острож	риза верхняя	риза долгая, внутренняя	риза тресновитая
Синод.	ефод	верхняя риза	хитон
ХГА	ἐπωμίς ἐφούδ ἐπένδυμα	ποδήρη ὑποδύτης ἱμάτιον	
Врем	**наплечникъ** **ѥфоудъ** **ѥпиндитъ**	**риза** **подъвлакъ**	

ХГА следует порядку "одевания", как в Исх 29.5, описывая сначала "долгую ризу", потом ефод и не упоминает хитон.

ГИАЦИНТОМ: **ѿ акинфа**, то есть гиацинта: ἐξ ὑακίνθου. Сущ. "пурпур", "виссон", "гиацинт" здесь представляют три из четырех цветов–символов (а не ткань, как в *СДРЯ* 1. 78) иудейского священничества: пурпуровый, белый, голубой (хотя гиацинт иногда связывают и с фиолетовым, и с темно–красным). Единства в обозначении расцветок и красок по текстам не наблюдается. Данные о гиацинте собраны по источникам в [*Осокина* 1999].

к И43

НИЖНЕЙ ОДЕЖДЫ; в пер. **подъвлакомь** И43_2 — точная калька ὑποδύτης "нижнее платье под чем–н." от ὑπό "под" + δύω зд. "одевать"; ὑποδύτης здесь имеет спец. значение "долгая риза", в синод. пер. Библии "верхняя риза". В Септ и Острож нет стихов Исх 39.24–26.

ИЗ ЧЕРВИ: **ѿ черви** в соот. с κοκκίνου прил. род. (сущ. κόκκος, лат. coccum) "червец" — насекомое, живущее на дубе, дающее багряную краску (кошениль, quercus coccifera из подотряда кокцид). В слав. тексте Иосф Войн 5.5.7 зд. грецизм: **кока** (по пер. XI в.). Это четвертый символический цвет иуд. священства. В словаре Срезн есть **кокыгъ**.

СОТКАННЫХ: κεκλωσμένης Б26_{20} (κλώθω "ткать"). В Тр, Син **съскано** — порча ***сътъкано**.

КРАСОТОЙ: **красоты** мн. в соот. с χρωμάτων мн. "цветами", то есть цветом, расцветкой.

АКИЛА, АКВИЛА — евр. ученый II в., родом из Понта. Знаменит тем, что создал пословный перевод ВЗ на греч. (от отличие от которого Симмах сделал перевод, более адекватный оригиналу по смыслу)

ЭПЕНДИТОМ: **ѥпиндитомь** = ἐπένδυμα им. "верхнее платье", здесь спец. ефод.

БОГАТСТВО: **стяжание** на месте χρῆμα вин. "вещь". Ср. χρήματα мн. "имущество, деньги". Полуформальное обобщенное сущ. "вещь" заменено на зримо-конкретное.

КАРБУНКУЛ — в слав. анфракса; ἄνθρακα от ἄνθραξ "уголь"; красивое заимствование "антракс" было вытеснено из рус. языка его лат. смысловым эквивалентом "карбункул" (минерал густо-красного цвета), а вернулось в рус. язык в новое время в виде антрацита — сорта угля, карбона.

БЕРИЛЛ: **ливирнонъ** (сп2 **вирилионъ**) в соот. с βηρύλλιον. В сп2 первичный вариант, без метатезы. Наименования камней в ХГА совпадают с библ (Исх 28.17–20) по Септ и Острож. Несколько разнится только порядок: в Библии во 2–ом ряду сапфир, яспис; в 3–ем ряду агат, аметист; в 4–ом — берилл, оникс. В Иосф Войн 5.5.7 (по слав. рук. XI в.) расположение камней в двух первых рядах такое же, как в ХГА; в 3-ем ряду обратный порядок; в 4-ом — хризолит, оникс, берилл.

И ПЯДЬ — в пер. союз **а** на месте соединительного καί. Во Врем отмечено два употребления этого союза в соединительном (присоединительном) значении. См. **си людие боуи, а не моудри** И270$_{13}$ в соот. с греч. καί: οὗτος λαὸς μωρὸς καὶ οὐχὶ σοφός Б390$_{16}$ и Септ Втор 32.6. В Острож **бѹи и не мѹдри**. Неверно было бы думать, что **а** в этом месте Врем — противительный союз: противительное значение не соответствует источнику и неуместно здесь. Скорее это древнейшее соединительное значение, редко отмечаемое в памятниках (в СлРЯ только два примера, XIV и XVII в.), сохранившееся, например, в чеш. [*Фасмер* I, 55]. Ссылаясь на исследование И.А.Поповой, А.Л.Никитин дает новое толкование начальное фразе "Слова о полку Игореве", содержащей этот союз: автор "Слова" не противопоставляет свой стиль стилю Бояна, а следует ему [*Никитин*, 67].

АДАМАНТ: **адамантиноу** ἀδαμαντίου прил. муж. ед. род. (сущ. ἀδάμας, -αντος от ἀ + δαμάω "укрощать") — "сталь", позже "алмаз". Есть в Изб. 1073 г. (по Срезн).

СМАРАГДЫ: **змарагдъı** — транслитерация σμάραγδος, камень светло-зеленого цвета, всякий зеленоватый кристалл, изумруд. Есть в Минее 1096 (по Срезн).

к И44

ЕФОД. Комментаторы ВЗ различают ефод — короткую одежду священника, и ефод — предмет для бросания жребия. Этот последний предмет и имеется в виду в истории с Саулом, Авиафаром и Давидом (1Цар 23.6, 9; 30.7, 9). Место есть в Срезн.

В ЗАВИСИМОСТИ ОТ БОЖЬЕГО ИЗМЕНЕНИЯ И ПЕРЕМЕНЫ: ἐκ θείας μεταβολῆς καὶ ἀλλοιώσεως Б28$_{15}$. Во Врем фраза отсутствует. Лет: **ѿ б҃жиꙗ прѣмѣнениꙗ и измѣнениꙗ** ЛМ10$_{17}$. Реминисценция из Пс 76.11: "И сказал я: Вот мое горе — изменение десницы Всевышнего". Это место в святоотеческой литературе толкуется как перемена к худшему, наказание Божие (Феод. На Пс, 76. 11).

ПЕРЕМЕНУ: **премѣноу** в соот. с διαλλαγήν вин. (от δι-αλλάσσω, δι-αλλάττω "менять" и "мирить"), которое имеет значение и "перемена", и, далее, конкретизация: "перемена к лучшему", то есть "примирение" — чаще

мн. Здесь, по-видимому, более конкретное "примирение", а не "перемена" вообще, тем не менее сохраняем лексему Тр. То же И257$_{15}$: **прѣмѣни** в соот. с διαλλάξας прич. аор. "изменение" и "примирение", зд. второе значение. Так и в Лет.

ПРИ...ВОПРОСАХ: **и на иньі въпросьі** И44$_{12}$; в греч. "при других ответах". Отмечено в Истр. II, 214.

ПРЕДСТОЯЩИМ: **прѣстоѩщимъ** И44$_{18}$ в греч. τοῖς παισίν "слугам". Хороший свободный перевод.

НАИМЕНОВАНИЕ: προσηγορία зд. производ. "наименование"; в пер. **привѣтъ** И44$_{21}$ — первичное значение этого греч. сущ.: "дружеское обращение" (от ἀγορεύω "говорить в собрании", προσ-αγορεύω "приветствовать").

ВСЕДЕРЖИТЕЛЯ БОГА — в греч. другое именование Бога: τὸν... δημιουργὸν καὶ κύριον Б30$_5$ "Создателя ... и Господа".

к И45

КРАСНЫМ ИЛИ ЧЕРВЛЕНЫМ: **чермъно ли въ чермъно мочено** И45$_3$ в соот. с τὸ ῥοδοειδὲς ἢ κοκκοβαφές Б30$_{13}$. Второе переведено точной калькой: κόκκο- "красно-" + βάπτω "окунать".

<КАК> ГИАЦИНТ ЖЕЛТОЕ: **акинфъ свои желчение** И45$_4$ (Увар **свое** Ув26$_{10}$) на месте ὑακίνθῳ προσεοικός Б30$_{13}$ "(на) гиацинт похожий". Прил. προσεοικός "похожий" созвучно с πρόσ-οικος "близживущий, соседний", отсюда, по-видимому, **свои**, с дальнейшей подгонкой под ср. р. Откуда **желчение**? В Лет: **накиѳоу приличь**" ЛМ10об.

ГОВОРЯТ: ἔφην аор. 3 ед. "он сказал" (φημί "говорить"). В пер. **имѹть** И45$_5$.

ДОСТОЙНОЙ СВЯТОСТИ: ἱεροπρεπῆ прил. жен. вин. Б32$_2$ в слав. полуперевод: **иерепилепотно** И45$_{11}$.

НАИЛУЧШЕЕ МЕСТО — в ХГА этот фрагмент из Иосф Древ 11.8.5 передан в обедненном виде.

КРАСОТА: **красота**, в S **прекрасота** в точном соот. с ἡ περικαλλής Б31$_5$. Итак, в Тр утрата приставки.

КАК ПРОСТОЙ: **ѩко простець** И45$_{23}$ на месте τις τῶν ὑπηκόων "(как) какой-нибудь из подчиненных", "(как) подданный". Свободный перевод с использованием прагматической информации: подчиненными бывают незнатные, простые люди.

к И46

НЕКОЕМУ МАКЕДОНЯНИНУ — так в греч. и в пер.; в цитируемом месте *Иосф Древ* 11.8.5 "одному из греков".

ТКАНЕЙ: **врачинами** И46$_9$ в соот. с ἀναθήμασι Б32$_{11}$, ἀνά-θημα букв. "возложенное (на алтарь). Фасмер (I. 208) отмечает это слово как только русское-церк.-слав., с XII в. В Дьяч отсылка к Златострую по Востокову. Свидетельство Врем во всяком случае более раннее.

ДОБЛЕСТНЫЙ: **добль** на месте εὐστοχώτατος превосх. "очень меткий". S **добръ** — не первичное ли?

СКАЗАЛ — нет в Тр, есть в Эрм: **рє҆** Э30г, в Син.

ПОСКОРЕЕ: **въскорѣ** на месте αὖθις зд. "вспять, назад". Ср. εὐθύς "тотчас", обычно переводимое **абиѥ**.

ЗАХВАТИВ ЕГО: **и ѥмъ ѥго,** Син **и ємъ** в соот. с τοῦτον χειρωσάμενος. Интересно, что в Эрм **ѥі** Э31б. Место взято Малалой (Малала VIII. 193–194) из Иосф Древ 11.8.3 и претерпело порчу: у Иосифа говорится о захвате лагеря персов, матери, жены и детей Дария, самому же Дарию удалось бежать. Идея о захвате Дария Александром Македонским проходит через всю ХГА. См. $И298_{25}$ и др. места.

к И47

ВДОВЫ: **вдовица,** так и Син (С39об.). Этого слова нет в греч. по де Боору, нет в S, есть в Малала VIII. 194 (в слав. пер. глав 193-195 нет [*Мал. Истр.*, 218]). Итак, сп1 следуют за Малалой, сп2 — за ХГА по де Боору.

РАЗУЗНАЛА — так в греч.: περιειργάσατο (περι-εἴργω букв. "со всех сторон запирать", "окружать") $Б33_{16}$. В пер. **списа** $И47_7$. Ср περιγράφω "очерчивать", "определять".

ЗАМЕТНЫЕ, или видные; в Тр **възорочєнъ,** в Син **взоръшчєнъ** $С39об._2$, в Увар **розноушєнъ** $Ув28об._{20}$ в соот. с φαινομένους прич. наст. мед. вин. мн. $Б33_{18}$ (от φαίνω "показывать, обнаруживать, являть"). Прил. в Тр, по-видимому, новообразование, производное от сущ. **възорокъ** "зрение" (это сущ. у Срезн, только в соот. с ὅρασις, есть прил. **възорєнъ, възористын, възорныи** — от **възоръ**). Расхождение между Тр и Син свидетельствует о непонимании слова. В S — последующая подгонка справщиком под контекст.

УЗНАВ ЕГО...СКАЗАЛА: АЛЕКСАНДР — этот фрагмент отсутствует в Тр, есть в Эрм, Син. В Син есть лишнее **ѿ знамєнїа** и нет слова "сказала": **и познавши ѿ знамєнїа єго** $С39об._6$.

ПЫТЛИВОСТЬ: περίεργον субст. прил. вин. $Б33_{24}$ букв. "возле дела, вне дела", "занимающийся делом лишним, бесполезным", далее "слишком любопытный". В пер. **дѣла** $И47_{12}$ — не учтено значение приставки.

БЫСТРЫМ: **скорость** $И47_{17}$ на месте πτηνήν вин. $Б34_5$ "крылатым"; в греч. этот эпитет лексически поддерживается последующим глаголом διαπτῆναι $Б34_7$ "пролетит". В пер. получилась подобная же смысловая перекличка (не поддерживаемая лексически): **скорость — внєзапоу**. Перевод отразил связь между семами "летучесть" и "скорость": греч. "крылатый", следовательно, (производное) "быстрый". Эта семантическая выводимость замечена и за слав. лексемой быстрый: в сербохорв. и польск. летучий значит (производное) быстрый [*Варбот* III, 38]. Материал Врем поддерживает эту семантическую закономерность.

КРАСНОРЕЧИВЫЙ, И СТОЙКИЙ, И ДОБЛЕСТНЫЙ: **велерѣчивъ и терпѣливъ же и добль** $И47_{21}$ на месте трех синонимов,

усиливающих общий смысл "высокий умом и душой, возвышенный, благородный": μεγαλόφρων, μεγαλόψυχος, γενναῖος Б34$_{11}$. Первое слав. определение есть неточность перевода. Второе следует понимать как "терпеливый (душою)", то есть "стойкий", "сильный". Прил. терп҄ѣливъ употреблялось в памятниках как эквивалент греческого "сильный" (καρτερός "выдерживающий" трудности, следовательно "сильный") и "мученический" (по Дьяч., в соот. с μαρτυρικός). Не имеющее общей семы с μεγαλόψυχος прилагательное терп҄ѣливъ в данном контексте можно считать свободным переводом. В это славянское слово влилась христианская идея величия души как семантический вывод из способности человека выдерживать трудности вообще и переносить мучения в частности. Прил. добль отмечено в словарях в соот. с γενναῖος. Интересно, что в Увар здесь, как и выше о Мосомахе, вместо добль находим добръ Ув28об.$_{15}$. Видимо, и добль означало общую положительную характеристику.

ПОЧИТАЛА, точнее, "воспевала": ᾖδετο имперф. 3 ед. Б34$_{12}$ от ᾄδω "воспевать". В пер. стыдѧшє҆ И47$_{22}$, как если бы это был ᾐδεῖτο имперф. от αἰδέομαι "стыдиться". В словаре Срезн есть стыдитисѧ в значении "уважать, почитать" (Изб. 1076 г., Ипат. лет. 6693 г.), что означает только одно: и в этих памятниках отразился смысловой перекос (если оставить в стороне уникальное для слав. языка развитие значений от "стыд" через "скромность" к "почитание", что не удостоверено).

ИЛИ ИМЯ ИЗМЕНИ. Эпизод с тезкой Александра Македонского переосмыслен в ХГА сравнительно с Плутархом, к которому он восходит. У Плутарха он выглядит так: "Беря приступом очередную крепость в Индии, Александр ободрял младших македонян и, обратясь к одному из них по имени Александр, сказал ему: "А тебе-то подобает быть мужественным и по имени, которое ты носишь". Когда же юноша, показав чудеса храбрости, пал в бою, Александр был безмерно огорчен" (Плут. Алекс., 58.5). Имя Ἀλέξανδρος значит "защитник людей" (ἀλέξω "защищать" + ἀνήρ "муж, человек").

к И48

ВСЕМ: πᾶσιν Б34$_{19}$. В Тр порча: сєбє И48$_{1}$.

БЛАГОРАСТВОРЕНИЮ — дожившая до наших дней калька εὐκρασίαν вин. "хорошее смешение", "умеренность".

РЕДЧАЙШИЕ: δυσπόριστα "с трудом добываемые" (δυσ + πόρος "путь", "средство для выхода из трудного положения"). Во Врем содержательная передача приставки и подмена πόριστα на *σπόριμα мн. "годные для посева" (от σπείρω "сеять"): нєоудобьсѣмаꙗ И48$_{15}$.

ПО БОЖЬЕМУ РЕШЕНИЮ: ѿ бжиꙗ соудбы И48$_{17}$ в соот. с τῶν κριμάτων Б35$_{23}$ "судов". Слав. соудба — суффиксальный дублет к соудъ = κρῖμα. Так и на И107$_{23}$ в цитате из Рим 11.33, а также на И164$_{18}$, И384$_{12}$. В Острож сѹдовє Рим 11.33. У Амартола идет тема Божьего суда, чуть выше было о суровости суда по Прем 6.5.

В синод. пер. судьбы, неуместное в контексте Рим 11.33. Суффиксальное сѹдьба развивало значения от "решение суда", "суд Божий", далее до "участь от Бога" и просто "участь". Итак, соудьбы и соуды — синонимы в старослав. и древнерус. языке вплоть до времени Максима Грека (Слово XXII, по изд. 1910 г. часть 1, с. 182), но не в совр. рус. языке. Толкователи Посланий (*Толк. НЗ посл.*) понимают слово судьбы в синод. пер. Рим 11.33 как опечатку.

Впрочем, есть и "судьбы", не равное "суды": сѹдбы твоѧ бездна многа Пс 35.7 (место цитируется в [*Злат. Стаг.*]).

НАСЛЕДИЕ: наслѣдие И47$_{17}$ — редчайший случай лексического расхождения между Тр и Эрм: жрѣбы Э32в. В Лет ж^л^рѣбы ЛМ13$_{4}$.

ОВОЩА — в греч. ἄρτος "хлеб". Ср. καρπός "плод".

К СЕВЕРУ; в пер. къ востокоу И48$_{27}$ на месте πρὸς βοῤῥᾶν "к северу", ниже въсточнъіи поıасъ И49$_{3}$ — постоянная и необъяснимая замена северного направления восточным. М.И.Чернышева обратила наше внимание на то, что сущ. Βοῤῥᾶς, Βορέας — "божество северных ветров Борей", однако и "северо-северо-восточный ветер" и лишь иногда "северный ветер". Прил. означает только "северный". Замена эта скорее всего не лингвистическая, а идейная. То же на И21, И58, И248, 310. Адекватный перевод "севером" на И101$_{15}$ и И478$_{25}$.

к И49

НИЛ РЕКА: нилъ рѣка (S нила рѣкы); в греч. после слова Νεῖλον идет φασίν "говорят", откуда естественно предположить порчу *рѣша или *рѣкоуть → рѣка. Однако в Лет есть и то, и другое: ѡ нільскои рѣцѣ рѣше ЛМ13$_{21}$.

ПОЛНОСТЬЮ ОСВЕЩАЕТ: всюдоу зраціоу на месте διαθέοντος прич. наст. Б36$_{19}$ от διαθέω "пробегать", "перемещаться"; это прич. было принято переводчиком за прич. от διαθεάομαι "рассматривать". Смысл ситуации между тем не пострадал.

КЕСАРИЙ — младший брат известного "каппадокийца" Григория Назианзина, IV в., одного из главных святых отцов церкви. Кесарий учился в Александрии, философ и врач, образованнейший человек своего времени, достиг высших (светских) почестей в Константинополе. Кесарию приписываются "Диалоги" (VII в.), из которых здесь цитируется второй. Есть ранний церковнослав. пер. "Диалогов".

СЕРЫ: сирии = Σῆρες — наименование китайцев у античных авторов. См. [*Хаусиг*, 59–71]. В ПВЛ (вступит. часть), заимствовавшей это место Врем, также сирии. В совр. переводе ПВЛ промах: "сирийцы" (ПВЛ, 33).

к И50

ГЕЛЫ — скифское племя, кочевавшее к западу от Каспийского моря

НА <НЕ> ОЧЕНЬ СИЛЬНЫХ ЗВЕРЕЙ: звѣри зѣло крѣпкы И50$_{14}$ на месте τὰ μὴ λίαν ἰσχυρότατα τῶν θηρίων Б38$_{23}$ "не очень сильных зверей". Так, с отсутствующим отрицанием, то есть с обратным смыслом,

это место заимствовано из ХГА в ПВЛ; о гелах в ПВЛ говорится так: **въ нихъ же сѹть храбрыꙗ жены ловити звѣрь крѣпкыи** (ПВЛ, 32; по Лавр. сп. л. 5об.) Так и в совр. переводе ПВЛ в цитируемом издании, без комментария.

В Лет оплошности Врем нет: **же иже на рати брань творе и ловите иже не зѣло крѣпка вь звѣрехъ** ЛМ14_{18}.

АРРИДЕЙ — единокровный слабоумный брат Ал-ра Македонского, был провозглашен царем (323-316), получил второе имя Филипп.

АНТИПАТР — верховный правитель европейской части империи Македонского, получивший власть над Македонией, Фракией и Грецией (ум. в 319 г.)

ПТОЛЕМЕЙ ЗАЯЧИЧ — Птолемей I Сотер, сын Лага, военачальник Александра, основатель династии Лагидов в Египте (323-285). В пер. **заꙗчичь** — результат прочтения собств. имени Λάγου род. как λαγοῦ род. "зайца" и оформление отчества на русский лад. То же на И199, И299. В слав. пер. Малала VIII. 196: **птоломѣю, прирокомъ лаговоѵ, астрономоѵ** [*Мал. Истр*, 219].

ФИЛОТА — сын Пармениона, старейшего соратника и полководца Александра Македонского, начальник его конницы в походах. Был казнен по подозрению в заговоре против Александра в 330 г.

АНТИГОН — Антигон I, полководец Александра, самый могущественный правитель после смерти последнего, основатель династии Антигонитов в Азии (306–301).

КАССАНДР — род. ок. 355 г., старший сын Антипатра, после смерти отца не получивший власти в Македонии и боровшийся за нее (306–297).

ЛЕОННАТ — наместник Каппадокии и Пафлагонии, убит Антигоном в 316 г.

ЛИСИМАХ — царь Ионии и Фракии (306–281), царь Македонии с 285г., пал в битве с Селевком I Никатором при Курупедии (в Лидии).

к И51

КРАТКО: ἐν ἐπιτομῇ Б40_1 от ἐπιτέμνω "разрезать, урезывать, сокращать". В Тр **с разрѣшениемь** И51_5 (от **разрѣшити** "развязывать", "развязать"), но возможно и чистое калькирование: есть мнения о родстве основы <u>решить</u> с лит. riekti "резать" [*Фасмер* III, 479]. Чуть выше было **въкратцѣ** И51_4 в соот. с διὰ βραχέων Б39_{24}.

СНОВА: αὖθις; в пер. **абье**, как если бы это было εὐθύς "вдруг". Постоянное смешение. Преобладает **абье** за счет **пакы**.

ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТЬ: τὴν ἀκολουθίαν вин. Б40_2; в пер. **слоужбы** И51_6, так как ἀκολουθία в визант. эпоху развило значение "богослужение". На И96_4 это сущ. переведено адекватно (место есть в словаре Срезн).

МОИСЕЯ — время жизни Моисея относят к XIII в. до н. э

БОЛЕЕ ДРЕВНЕГО. В Тр древлеродна по И51₇ — предполагаем порчу конечных литер прил.: *древлероднаго.

ЕВПОЛЕМ — ссылка на Евполема наследуется из Климента Александрийского ("Строматы", кн. 1) Евстафием (ум. до 337г.), "Шестоднев" которого цитирует здесь Амартол [*Евст. Шест*, 784]. Это место из Евст. далее заимствует Пасхальная хроника [*Пасх.* 201] (у де Боора ссылки на Пасх. здесь нет, может быть, потому, что в ней, при полном совпадении смысла, лексика, и порядок слов отличается от Евст. Шест.). Дюканж (Du Cange), комментируя это место по Пасх., сообщает, что Евполема очень хвалит Климент Александрийский в "Строматах". В комментариях к названным источникам развернута полемика по поводу первенства в изобретении алфавита. Везде упоминается Евполем как главный источник, сообщающий о первенстве Моисея.

ИОСИФ ГОВОРИТ — это предложение (из Иосф Древ 1.8.2) вставлено в цитату из "Шестоднева" Евстафия Антиохийского, вследствие чего нарушилась связность, заданная последующим местоимением: "изобретателями его (то есть алфавита) были халдеи".

КАДМ — персонаж древнегреч. мифологии: сын тирского царя Агенора, брат Европы, основатель Фив "семивратных" (в Беотии), изобретатель древнегреч. алфавита из 16 букв, так называемого "кадмейского", или финикийского, алфавита, дополненного впоследствии "ионийскими" буквами.

ГЕСИОД — родом из Акры в Беотии, жил ок. 800 г. до РХ [*Сл. ант*, 135], автор сохранившихся поэм "Труды и дни" и "Теогония".

КЛИМЕНТ — Тит Флавий Климент Александрийский, или Строматский (по своему главному произведению "Строматы" = "Ковры"), христ. писатель нач. III в. (ум. ок. 215 г.).

АФРИКАН — Юлий Африканский, летописец, историк, писатель середины III в. Хроника, написанная им, не сохранилась.

ТАТИАН — писатель и историк христ.-гностического направления; род. ок. 120 г. в Сирии. Резко возражал против связи христианства с греч. философией.

ИОСИФ — Флавий; род. ок. 37г. в семье фарисеев, До войны 67 г. был священнослужителем в Иерусалиме Имя "Флавий" получил в Риме, в доме имп. Веспасиана.

ЮСТИН, Иустин — муч., христ. апологет, предан смерти ок. 165 г.

ЕВСЕВИЙ — Кесарийский, Евсевий Памфил (263–340), виднейший деятель христ. церкви периода утверждения христианства как официальной религии; еп. Кесарии Палестинской, автор "Церковной истории", "Жизнеописания Константина Великого" и других произведений. Здесь речь идет о его "Хронологических таблицах".

ЖИЛ — в пер. обрѣте свѣтника на месте συνακμάσαντα прич. аор. вин. букв. "совместно процветавшего".

ПРИ КЕКРОПЕ. Кекроп — персонаж древнейших греч. мифов, герой пеласгов, сын богини Геи, получеловек полузмей, первый царь Аттики, основатель Афин.

ЦАРЯ ЛАТИНА. Латин — сын бога Фавна и нимфы Марики, миф. царь Лациума. На дочери Латина Лавинии женился троянец Эней.

к И52

МУДРЕЦОВ. В пер. сильное смысловое смещение за счет букв. передачи падежа: **тъ бы҄ в еллинѣхъ старѣи прмдръ моисна старца** И52$_{3}$; в греч. оборот accus. cum. inf.: εἶναι...Μωϋσέα Б41$_{15}$ "был...Моисей".

МУСЕЯ. Мусей — миф. вещий поэт и певец Аттики, сын и ученик Орфея.

ДИОСКУРОВ: **діωскоровъ**, Διοσκούρων "сыновей Зевса"; Кастор и Полидевк (лат. Pollux), в древнегреч. мифологии сыновья царицы Лакедемона (Спарты) Леды. Первый — сын Зевса, второй — лакедемонского царя Тиндарея. Братья Елены Прекрасной, участники похода аргонавтов. Стали символом неразлучной братской дружбы, за которую Зевс сделал их созвездием (Близнецов).

АСКЛЕПИЯ. Асклепий — сын Аполлона, бог врачевания; по Гомеру, был в греческом стане у стен Трои; в рим. мифологии Асклепию соответствует Эскулап.

ОБЪЯСНИЛ. На месте διεξῆλθε аор. Б42$_{8}$ "объяснил", в слав. **ишествова** И52$_{10}$ — перевод первого значения производящего гл. εξῆλθε (ἔξ-ειμι "выходить").

ПРОПОВЕДУЯ: **проповѣдати** И52$_{12}$ на месте ἐμπνευσθείς прич. аор. пасс. Б42$_{10}$ "вдохновленный" (Богом).

ПОШЛИ (ПРОТИВ): **изидоша (противоу)** И52$_{13}$ на месте διεξιέναι инф. зд. (противоположно) "рассуждать". Гл. δι-έξ-ειμι "излагать" образован от ἔξ-ειμι "выходить", это исходное значение и взял переводчик.

БЕЗНРАВСТВЕННОСТЬ: **доволни бо соуть дроугъ дроугоу къ своѥмоу безънравьствию** И52$_{18}$ в соот. с ἀρκοῦσι γὰρ ἀλλήλοις πρὸς τὴν οἰκείαν ἀνατροπήν Б42 "достаточно друг друга для взаимного опровержения". Переводчик увидел в основе τροπ– абстрактно-нравственный ряд значений, как и на И33$_{14}$ (см. комм.), придав мысли оценочно-осуждающий характер.

ПРОИСХОЖДЕНИЯ; в пер. **ѡ бытии** И52$_{19}$ — обычная в слав. передача смыслового элемента "становление" как "бытие".

ПРИСОЕДИНИЛИ: συνεπέραναν аор. Б42$_{21}$ (от συμπεραίνω "вместе совершать"). В пер. **расѣяша** И52$_{20}$. (от συμ-περαίνω "вместе совершать"). В пер. **расѣяша** И52$_{20}$. Ср. συ-σπείρω "рассеивать", имп. συνέσπειραν Получилось что-то вроде: "древнего незнания установления рассеяли" — более резкое отрицание дохристианских учений...

НЕДЕЛИМЫХ; в пер. **неврьстьныя** И52$_{22}$ — результат неправильного этимологического прочтения ἀμερῆ Б43$_{1}$ (от μέρος "часть"), которое было

связано с поздневизант. (ἡ)μέρα "день" и "возраст". Переводчик XIV в. оказался столь же далек от понимания этого термина, связав ἀμερῆ с другим значением его корня: **бесьмрьтнаа** ЛМ16. Получили ли книжники Древней Руси представление о демокритовских атомах, названных **неврьстьныа**? Возможно. Что-то вроде "немереные, неизмеримые". Южнослав. книжники за словом **бесьмрьтнаа** увидеть атомы едва ли могли. Это место из "Шестоднева" Василия Великого. Беседа 1.

ВЕСОМ; в Тр **гордѣние** И52_{22} в соот с ὄγκους вин. мн. Б43_1, так как ὄγκος имеет и физическое значение "вес" и под., далее "атом", "онк", и переносное "надменность", идущее от "тяжесть". В Лет также выбрано значение из нравственно-оценочного ряда: **прѣзорьства** ЛМ16.

ПЕРЕДВИГАЮЩИХСЯ: **шествиа** в соот. с πόρους вин. мн. Б43_1; πόρος — "путь, переход" и "пора, зазор", то есть "некое расстояние, которое нужно пройти". Во Врем обозначено первое значение. Не исключено, однако, что πόρους ассоциировалось для переводчика с однокоренным πορεία "шествие". В Лет **недовѣдомаа** — ср. ἄπορος среди прочего "непостижимый". Смысл демокритовского учения (по *Вас. Шест.* 1) не проясняется и в пер. XIX в.: καὶ ὄγκους καὶ πόρους Б43_1 здесь переведено как тяжесть и скважинность.

СХОДЯТСЯ; в пер. **разоумѣвъше** И52_{23} — по причине того, что прич. συνιόντων род. мн. Б43_2 от σύνειμι "сходиться" было принято за форму συνιδόντων от συνοράω "сознавать". Причастия от обоих этих глаголов близки по звучанию и написанию, поэтому не исключена порча в греч. тексте. В Лет **съвекоуплающемсе дрѹгъ къ дроугѹ** ЛМ15об.$_{22}$.

СПЛЕТЕНИЕ АТОМОВ. Демокритовское учение во Врем (равно и в Лет) по [*Вас. Шест.* 1] передано невразумительно. Запутанный синтаксис греч. текста усугублен четырьмя смысловыми сбоями (неделимых, весом, передвигающихся, сходятся) и отсутствием синтаксического оформления. К счастью, во Врем соблюден порядок слов греческого текста, что позволяет зрительно познакомиться и с истоками темных мест слав. перевода, и с принципом пословности (но не "слово за словом") современного перевода.

1. οἱ δὲ ἄτομα καὶ ἀμερῆ σώματα καὶ ὄγκους καὶ πόρους συνέχειν φύσιν τὴν ὁρατὴν ἐφαντάσθησαν. **ѡві же непресѣкома и неврьстьныа телеса и гордѣние и шествиа сдержати естьствьнѣ видима измечташаса·**

2. νῦν μὲν γὰρ καὶ συνιόντων ἀλλήλοις τῶν ἀμερῶν σωμάτων, νῦν δὲ μετασυγκρινομένων τὰς γενέσεις καὶ τὰς φθορὰς ἐπιγίνεσθαι **нына бо разоумѣвъше дроугъ дроугоу ѡ нераздѣлены телесныхъ· нынѣ же развращающе бытиа и тлѣнии послѣдьствовати**

3. καὶ ἐπὶ τῶν διαρκεστέρων σωμάτων τὴν ἰσχυροτέραν τῶν ἀτόμων ἀντεμπλοκὴν τῆς διαμονῆς τὴν αἰτίαν παρέχειν. **къ доволеньствоующимъ телесъ· крѣпцѣишю непресѣкомомъ противоусвитию и пребываниа вины подасть·**

Перевод этих трех предикаций и главные соответствия:

1. другие же= οἱ δὲ = ѡві же выдумывают= ἐφαντάσθησαν = измечташасѧ, что видимая природа= φύσιν τὴν ὁρατὴν = ѥстьствьнѣ видима (S видимаꙗ) состоит= συνέχειν = сдержати из нерассекаемых и неделимых тел= ἄτομα καὶ ἀμερῆ σώματα = непресѣкома и неврьстьнꙑꙗ телеса, (обладающих) весом= ὄγκους = гордѣниѥ и передвигающихся= πόρους = шествиꙗ,

2. так что= μὲν γὰρ рождение= τὰς γενέσεις = бꙑтиꙗ и разрушение= τὰς φθορὰς = тлѣнии происходит, когда неделимые тела то= νῦν = нꙑнѧ сходятся= συνιόντων = разоумѣвъше друг с другом, то νῦν разлучаются= μετασυγκρινομένον.

3. A> в <более> (само)достаточных телах = ἐπὶ τῶν διαρκεστέρων σωμάτων причиной= τὴν αἰτίαν постоянства= τῆς διαμονῆς прѣбꙑваниꙗ является παρέχειν = подасть более крепкое= ἰσχυροτέραν сплетение τὴν … ἀντεμπλοκὴν = противоусвитию атомов = τῶν ἀτόμων = непресѣкомомъ.

УКАЗАТЕЛЬ ЛИЧНЫХ ИМЕН

(Отсылки к страницам по Истр. I. Книга 1: И31-И52)

Источники и привлеченная литература

Анаст. Вопр. — "Вопросов и ответов 154": Anastasii cognomento Sinaitae patriarchi Antiocheini Quaestiones et responsiones centum quinquaginta quattuor // Patrologiae cursus completus. Series graeca (PG). Lutetiae Parisiorum, 1857. T. 89. Q. 8, 20, 40, 45.

Анон. — Анонимная хроника. См. Малала.

Вас. Посл. 260 — Творения иже во святых отца нашего Василия Великого епископа Кесарии Каппадокийской в рус. переводе, выполн. Моск. Дух. Ак. М., 1872. Т. 3. Письма к разным лицам. С. 66-67. Basilii Caesariensis Cappadociae Epistulae 1—366 // PG 32.

Вас. Шест. — Беседы на Шестоднев // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, епископа Кесарии Каппадокийской в рус. переводе, выполн. Моск. Дух. Ак. Т. 1. М. 1872. Basilii Caesariensis Homiliae in hexaemeron // PG 29.

Евст. Шест. — Евстафий Антиохийский (ум. до 337 г.). Комментарии на Шестоднев (подлож.). Eustathii Antiocheni Commentarius in hexaemeron // PG 18. Col. 708- 789c

Злат. Стаг. — Иоанн Златоуст. Ioannis Chrysostomi Adhortationes ad Stagyrium a daemone vexatum // PG 47. Col. 454. К Стагирию подвижнику, одержимому демоном. Слово 1 // Творения св. отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Каппадокийского, в рус. переводе.. СПб., Изд. 2, 1896-1906. Т. 1-12. Т. 1, кн. 1.

Иосф — Иосиф Флавий. Flavii Iosephi opera omnia // post Immanuelem Bekkerum recognovit Samuel Adrianus Naber // Lipsae: Teubner, 1888-1896.

Иосф Войн — Иудейская война. Изд. Teubner. Т. 5-6. 1895-1896. В слав. пер. XI в.: іѡсипа євреина ѡ полонении иероусалима. РГБ. Пер. с нем. Я.Л.Чертка. СПб., 1900. Переизд. Минск, "Беларусь", 1991.

Иосф Древ —"Иудейские древности" в 2-х томах. Пер. с греч. Г.Г.Генкеля. СПб., 1900. Переизд. Подгот. текста, предисл. и прим. К.А.Ревяко, В.А.Федосика. Минск, "Беларусь", 1994.

Кес. — Кесарий (IV в.), брат Григория Назианзина. Caesarii sapientissimi viri fratris Gregorii Theologi Dialogi quatuor // PG 38. Col. 852 (Кесария, мудрейшего мужа, брата Григория Богослова, четыре диалога). Написаны после VII в. Церковнослав. пер.: Кесарий Назианзин, IV век. Четыре беседы Кесария, или Вопросы св. Сильвестра и ответы преподобного Антония. Текст по рук. XV в. М., Синод. тип. 1890.

Малала — Иоанн Малала (VI в.). Хронография. Книги I-XVIII
Ioannis Malalae chronographia. Anonymi chronologica: S. 1-22. Libri 2-12 : S. 23-725. Ed. L. Dindorf. Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae № 25 Bonnae. Book 2-12. 1831. Переизд.: PG 47 с указанием страниц по Боннскому изд.
Церковнослав. пер. Первое изд. описано в Мал. Истр. 1994, 464.

Мал. Истр. 1994 — Репринтное переизд. всех книг Хронографии Малалы: *В.М.Истрин*. Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе. Подготовка *М.И.Чернышевой*. М., "Джон Уайли энд Санз", 1994. 471 с.

Пасх. — Пасхальная хроника. Chronicon Paschale // PG 92.

Плут. Алекс. 58. 5 — греч. текст: Plutarque. Vies. T. IX. Alexandre — César // Texte établi et traduit par Robert Flacelière et Émile Chambry. Paris, 1975 . P. 104. Col. 697e. Рус. перевод: Плутарх (I-II вв.). Избранные жизнеописания. М., "Правда", 1987. Том второй: Александр и Цезарь, LVIII. С. 419.

Феод. На Быт, На Исх, На 2Цар, На 2Пар, На Пс — Theodoreti Cyrrhensis Quaestiones in Gen., Ex, 2Reg // PG 80. In Gen: Col. 76. In Ex: Col. 225. In 2Reg: Col. 597. In 2Par: Col. 832. In Psalmos: Col. 865. Блаж. Феодорит, еп. Киррский (сер. V в.). Изъяснение трудных мест божьего писания. Толкование на книги Бытие, Исход и т. д. // ТСО. Т. 26, часть 1. М., 1855.

ХГА — *Хроника Георгия Амартола.*

Врем — *Временник.* Славянорусский перевод ХГА XI в.

Привлеченные рукописи: *Тр* — Троицкий (Тверской) сп. кон. XIII-нач. XIV в., 1292-1312 [Подобедова]. РГБ: МДА № 100. *Эрм, Э* — сп1 (первич. ред.) Эрмитажный сп. посл. четв. XIV - нач. XV в. НБ Гос. Эрмитажа, кабинет редкостей. Рк. 7, инв. № 265577/1967. (Упомин. *Свиньин П.* Достопамятности Санкт-Петербурга и его окрестностей. Кн. 4. СПб., 1817. С. 48. *Павлов Ж.К.* Из истории книжного собрания Эрмитажа // Труды Гос. Эрмитажа. XVI. Ленинград, "Аврора", 1975. С. 27). *Син, С* — сп1 (первич. ред.) Синод. собр. № 1008. Отдел редких книг ГИМ. *Увар, Ув* — сп.2 (второй ред.) из собр. графа Уварова 1456 г. Отдел редких книг ГИМ №1305 (966). *Егор.* — сп.2 из собр. Егорова XVII в. РГБ № 863.

Издания: см. *Истр. I, II, III.*

Лет — *Летовник.* Болгарский перевод XIV в. Привлеченные рукописи и издания: *ЛМ* — Московский список 1389 г. ГИМ: Синод. собр. № 148. Издание фототипическое: **Лѣтовникь ськращень ѿ различнїих лѣтописьць же и повѣдателїи избрань и сьставлень отъ Геѡргїа грѣшнаа инока.** Изд. Общества любителей древней письменности, № 26 и 56. Вып. 1-2, СПб., 1878, 1880. ОЛДП № 69. Вып. 3, 1881.

Ко — греческий текст по Коаленеву кодексу: Georgii monachi Chronicon, ed. *Carolus de Boor.* Leipzig, 1904. Переизд.: Ed. stereotypa ed. anni 1904. Corr. cur. Peter Wirth. 2 Bde. Stuttgart, Teubner, 1978. Vol. 1-2.

Варбот I — *Варбот Ж.Ж.* К этимологии славянских прилагательных со значением "быстрый". I // "Этимология 1988-1990". М., "Наука", 1993. С. 44-49.

***Варбот* III** — *Варбот Ж.Ж.* К этимологии славянских прилагательных со значением "быстрый". III // "Этимология 1994-1996". М., "Наука", 1997. С. 35-46/

Грейвс — *Грейвс Роберт.* Мифы Древней Греции. М., "Прогресс", 1992.

Донини — *Донини Амброджо.* У истоков христианства (От зарождения до Юстиниана). Пер. с итал. Под общей ред. И.С.Свентицкой. М., "Политиздат", 1979.

Дьяч. — *Дьяченко Г.* Полный церковно-славянский словарь. М., 1899. Переизд. М., "Терра", 1998.

Ельницкий — *Ельницкий Л.А.* Византийский праздник брумалий и римские сатурналии // Античность и Византия. М., "Наука", 1975. С. 340-350.

***Истр.** I, II, III* — *Истрин В.М.* Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Т. I. Пг., 1920 (Текст). Т. II. 1922 (Греч. тексты. Исследование). Т. III. Л., 1930 (Словари греч.-слав. и слав.-греч. соответствий). Переизд.: Die Chronik des Georgios Hamartolos. Nachdr. von Bd. I-III (1920, 1922, 1930) der V.M.Istrin. München, 1972

***Матвеенко** 2000* — *Матвеенко В.А.* Два церковнославянских перевода Хроники Георгия Амартола. // Флорилегиум. К 60-летию Б.Н.Флори. 2000. В печати.

***Матвеенко, Щеголева** 1993* — *Матвеенко В.А., Щеголева Л.И.* Особенности лексики в раннем церковнославянском переводе Хроники Георгия Амартола // Przegląd rusystyczny. Warszawa. UW PAN. 1993. Zesz. 3-4. S. 75-88.

***Матвеенко, Щеголева** 1995* — *Матвеенко В.А., Щеголева Л.И.* Хроника Георгия Амартола для современного читателя // **Полата кънигописьнаꙗ**. Polata knigopisnaja. An information bulletin devoted to the stady of early slavic books. Texts and literatures. Amsterdam. December 1995. № 27-28. S. 112-144.

Никитин С. 72-76. — Никитин А.Л. "Слово о полку Игореве". Тексты. События. Люди. М., "Интерграф Сервис", 1998.

Осокина — *Осокина Е.* Метафора и символ // Русская речь. РАН, 1999 №2.

Острож — *Острожская Библия.* **Библіа сирѣчь книги ветхаго и новаго завѣта по ꙗзыкꙋ словенскꙋ.** Острог, 1581. Фототипическое переизд. М., "Слово-Арт", 1988.

ПВЛ — *Повесть временных лет,* по Лаврентьевскому списку, л. 5об. // Памятники литературы Древней Руси XI-XIV вв. Т. 1. Составление и общ. ред. Л.А.Дмитриева и Д.С.Лихачева. М., 1978. С. 32-33.

Праж. — *Hauptová Zoe,* Hlav. red. Slovník jazyka staroslověnského. Lexicon linguae paleoslovenicae. Praha, Academia. 1-43. 1966-1990.

СДРЯ — Словарь древнерусского языка (XI-XIVвв.). Т. 1. М., 1988.

Сл. ант. — *Словарь античности.* М. 1992.

СлРЯ — *Словарь русского языка XI-XVII вв.* Вып. 1 и сл.. М., 1975 и сл.

Софоклес — Sophocles E.A. Greek Lexicon of the roman and byzantine Periods. New York, Charles Scribner's son's . 1900.

Срезн — *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка. Т. I-III. СПб., 1893-1903. Фототипическое переиздание М., 1958.

СтСл — *Старославянский словарь (По рукописям X-XI веков). Цейтлин Р.М., Вечерка Р. и Благова Э.* (редакторы). М., "Русский язык", 1994.

Сырочкин — Сырочкин *В.В.* Этимологические заметки. II // "Этимология 1994-1996". М., "Наука". С. 75-84.

Толк. НЗ посл. — Толкование новозаветных посланий и книги Откровения. Далласская Теологическая Семинария, 1983. Пер. с англ. М., РЕИ и СМИ, 1989.

Ужанков — *Ужанков А.Н.* Когда и где было прочитано Иларионом "Слово о законе и Благодати" // Герменевтика древнерусской литературы. М., Сб. 7, Ч. 1. 1994.

Фасмер — *Фасмер М.Р.* Этимологический словарь русского языка. Пер. с нем. и дополнения чл.-корр. АН СССР *О.Н.Трубачева.* Под ред. Б.А.Ларина. Изд. второе, стереотипное. В 4-х томах. М., "Прогресс", 1986.

Фрай Ричард. Наследие Востока. М., 1972.

Хаусиг *Г.В.* К вопросу о происхождении гуннов // ВВ 38, 1977. С. 59-71.

Шюре *Эдуард.* Великие посвященные. М., "Сфера", 1998.

Щеголева 1989 — *Щеголева Л.И.* Славянский перевод и византийский литературный текст // Герменевтика древнерусской литературы. М., Ин-т мировой литературы РАН. Вып. 1. 1989. С. 76-91.

Щеголева *1995* — *Щеголева Л.И.* Приметы самовыражения переводчика в тексте славянского перевода "Хроники" Георгия Амартола // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 8. М., "Наследие", 1995. С. 204-228.

ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Вып. 1-21. М., "Наука". 19 Под ред. О.Н. Трубачева.

ПАМЯТИ УЧЕНОГО И ПЕДАГОГА

31 июля 1999 г. в день своего 79-летия после тяжелой болезни скончался профессор кафедры русской литературы Московского государственного университета им. М.В.Ломоносова доктор филологических наук Владимир Владимирович Кусков. Осиротели многочисленные ученики, кафедра, где он несмотря на почтенный возраст активно работал и пользовался любовью и уважением, древники Москвы, которые почитали его старейшим не столько по возрасту, сколько по заслуженному авторитету и доброму отношению к коллегам и делу, которому он посвятил свою жизнь.

Родился В.В.Кусков 31 июля 1920 г. в деревне Екатериновка Борятинского района Смоленской области в семье служащего. В 1927 г. там же поступил в начальную школу. В 1929 г. переехал вместе с матерью Елизаветой Дмитриевной в Москву, где поступил в 16 среднюю школу Советского района. В 1937 г. окончил среднюю школу и поступил на литературный факультет Московского государственного института истории, философии и литературы (ИФЛИ). В августе 1941 г., после окончания института, ушел в Красную Армию, сражаясь с врагом, прошел всю войну, находясь на Западном, Сталинградском, Южном, 4-м и 1-м Украинских фронтах. За участие в Великой Отечественной войне награжден многими орденами и медалями. Демобилизовавшись из армии в 1946 г., поступает на работу учителем русского языка и литературы в школу рабочей молодежи №1 Московского Метрополитена. В том же году был принят в аспирантуру МГУ на кафедру русской литературы, совмещая учебу с работой в школе рабочей молодежи. В Московском университете он сформировался как специалист по древнерусской литературе. Его кандидатская диссертация «Степенная книга как литературный памятник ХУI в.»(1952 г.), выполненная под руководством Николая Калинниковича Гудзия, стала заметным явлением среди работ по древнерусской литературе.

С 1949 г. по 1967 г. В.В.Кусков работал в Уральском государственном университете им. А.М.Горького старшим преподавателем, доцентом, заведующим кафедрой русской и зарубежной литературы. В.В.Кусков организует первые археографические экспедиции в места традиционного проживания уральских старообрядцев. Собранные в ходе экспедиций рукописи положили начало известной коллекции древнерусских рукописей Уральского государственного университета.

В 1967 г. он возвращается на филологический факультет МГУ, где читает курсы по древнерусской литературе и пользовавшийся огромным успехом спецкурс о взаимодействии литературы и ис-

кусства Древней Руси. Здесь же в 1980 г. он защитил докторскую диссертацию о жанрах и стилях древнерусской литературы.

Говоря о научной деятельности В.В.Кускова, следует отметить, что она тесно связана с проблематикой и научными интересами московских исследователей древнерусской литературы, объединившихся вокруг Группы, а затем Отдела древнерусской литературы Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН. Он принимал участие во всех крупных научных проектах древников ИМЛИ, среди них следует отметить 5-томное издание «Ранняя русская драматургия» и 4-х томную серию «Русская старопечатная литература», сборники «Исследования и материалы по древнерусской литературе» и сборники «Герменевтика древнерусской литературы».

Широта литературоведческих интересов В.В.Кускова, отразившаяся в его научных трудах, тесно связана с его педагогической деятельностью. Именно на лекциях Владимира Владимировича впервые прозвучали новые гипотезы, открытия, конкретные наблюдения над текстами памятников древнерусской литературы. Способность читать лекции-размышления, знакомить на лекциях с нерешенными проблемами, загадками, темными местами в памятниках древнерусской литературы, делиться своими сомнениями по отношению к уже устоявшимся в науке взглядам была определяющим началом его научно-педагогического мастерства. На лекциях В.В.Кускова формировалось у слушателей исследовательское отношения к древнерусской литературе, пробуждался интерес к памятникам литературы и искусства Древней Руси, пополнялись ряды многочисленных учеников. Не одно поколение филологов в нашей стране и за ее пределами будет вспоминать учебник В.В.Кускова «История древнерусской литературы», который явился для многих вратами в самобытный мир начального периода отечественной литературы. Эта книга , переведенная на многие иностранные языки, была удостоена в 1988 г. Ломоносовской премии МГУ 1-ой степени. Хорошим подспорьем для тех, кто интересуется древнерусской литературой, стали хрестоматия «Древнерусская литература в исследованиях» (1986), «История древнерусской литературы» для студентов национальных вузов (1987, в соавторстве с Н.И.Прокофьевым), «Словарь-справочник. Литература и культура Древней Руси» (1994).

Добрая память о Владимире Владимировиче Кускове - человеке, педагоге, гражданине, ученом на века останется в сердцах его учеников, коллег и почитателей.

В.П.Гребенюк

УКАЗАТЕЛЬ СТАТЕЙ, ОПУБЛИКОВАННЫХ В "ГЕРМЕНЕВТИКЕ ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ" СБОРНИКИ 1–10[1]

[1] Составила Д.С.Менделеева.

ХРОНИКА ЗАСЕДАНИЙ ОБЩЕСТВА ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ ДРЕВНЕЙ РУСИ*

1998 г.

414. Никитин А.Л.
Соломония Сабурова и второй брак Василия III.
14.I.
415. Горский А.А.
Малоисследованная "Повесть о убиении Батыя".
21.I.
416. Лопутько О.П.
О природе устойчивых формул древнерусской письменности.
26.I.
417. Юхименко Е.М.
Книжная доминанта выговской старообрядческой культуры.
4.II.
418. Кляус В.Л.
Книжные сюжеты в славянской заговорной традиции.
11.II.
419. Коротченко М.А.
Философия смуты в историко-публицистических сочинениях начала XVII в.
18.II.
420. Гладкова О.В.
Тема ума и разума в "Повести о Петре и Февронии".
25.II.
421. Князевская О.А.
Новое исследование "Саввиной книги".
4.III.
422. Верещагин Е.М.
К проблеме оригинального литургического творчества славяно-русских книжников (древнейший период).
11.III.
423. Костромичева Л.А.
Новые данные о Кремле Москвы: первые зодчие; время завершения.
18.III.

---

* Доклады, прочитанные на заседаниях ОИДР, указаны в следующих изданиях: доклады №№ 1–159 с 29 октября 1986 г. по 26 декабря 1990 г. — Древнерусская литература: Изображение общества. М., 1991. С. 220–224; доклады №№ 160–333 с 9 января 1991 г. по 25 октября 1995 г. — Древнерусская литература: Изображение природы и человека. М., 1995. С. 319–324; доклады №№ 334–413 с 1 ноября 1995 г. по 24 декабря 1997 г. — Герменевтика древнерусской литературы. М., 1998. Сб. 9. С. 471–477.

424. Матвеенко В.А.
Перевод "Хроники" Георгия Амартола на современный русский язык. (Итоги и размышления).
25.IV.
425. Амелькин А.О. (Воронеж).
К вопросу о времени сложения русских былин.
1.III.
426. Бахтина О.Н.(Томск).
Феномен старообрядческой литературы.
8.IV.
427. Немировский Е.Л.
Мотивы немецкой гравюры XV в. в орнаментике Евангелия Хитрово.
15.IV.
428. Кузьмин А.В.
К истории формирования московского боярства XIV — начала XV в.: "род Всеволож-Заболоцких".
22.IV.
429. Куковенко В.И.
Самозванец Тимошка Анкудинов: новый взгляд на политическую деятельность.
29.IV.
430. Кучкин В.А.
Государственная печать Ивана III 1497 г. и происхождение российского герба.
6.V.
431. Юрганов А.Л.
Загадка "Лаодикийского послания".
13.V.
432. Минеева С.В.
Рукописная традиция "Жития Зосимы и Савватия Соловецких".
20.V.
433. Завадская С.В.
Древнерусская социальная терминология XI-XIV вв. (Методика изучения).
27.V.
434. Лаврентьев А.В.
"Дворы" бояр Романовых в Москве XVI-XVII вв.
3.VI.
435. Рогачевская Е.Б.
Западный мир в "Хождении на Ферраро-Флорентийский собор".
10.VI.
436. Гладкова О.В.
О состоявшемся в Кракове Международном съезде славистов.
14.X.
437. Костромичева Л.А.
Латинский текст на камне Фроловских ворот Московского кремля: новое прочтение.
21.X.

438. Черная Л.А.

Восприятие времени и пространства в русской культуре XVII века.

28.X.

439. Конявская Е.Л.

К вопросу о жанровой природе древнерусских хождений.

4.XI.

440. Донченко Н.Ф.

Похвальное слово Григория Цамблака Констанцскому собору 1418 г. как антилатинское сочинение.

11.XI.

441. Кузьмин А.В.

Мнимые и реальные участники Куликовской битвы.

18.XI.

442. Константинов В.М., Лебедев И.Г.

"Босый волк" в "Слове о полку Игореве".

25.XI.

443. Чернышев М.Б.

О крепостных терминах и названиях в описи 1578 г. кремля г. Коломны.

2.XII.

444. Никитин А.Л.

Что написал Софоний Рязанец?

9.XII.

445. Лаврентьев А.В.

Отрицательный герой Епифан Кореев в летописной повести о Куликовской битве.

16.XII.

446. Бахтурина Р.В.

Выголексинский список "Изборника Святослава" 1073 г.

23.XII.

1999 г.

447. Виденеева А.Е. (Ростов Великий).

Церковно-административные учреждения Ростовской епархии XVII в.

13.I.

448. Яковлева Е.С.

К вопросу об эволюции русской языковой картины мира.

20.I.

449. Филюшкин А.И. (Воронеж).

Грамоты новгородского архиепископа Феодосия (1542—1551) как исторический источник.

27.I.

450. Азбелев С.Н. (С.-Петербург).

Древнерусская традиция в песнях о гибели царя Александра II.

3.II.

451. Менделеева Д.С.
Мотив "телесной толстоты" в творчестве протопопа Аввакума.
10.II.
452. Николаев А.А.
О реконструктивно-объяснительном переводе "Слова о полку Игореве".
17.II.
453. Бычкова М.Е.
Родословная легенда литовских князей: реконструкция текста.
24.II.
454. Ковалев А.Н.
Сюжетно-композиционное своеобразие "Сказания" Авраамия Палицына.
3.III.
455. Пауткин А.А.
"Слово о полку Игореве" в историческом повествовании Г.Сенкевича.
10.III.
456. Куковенко В.И.
Опричнина Ивана Грозного: этический аспект проблемы.
17.III.
457. Жигулин Е.В.
"Грамотка" Алексея Ремизова и "Летописец" Димитрия Ростовского: неожиданная перекличка.
24.III.
458. Миронова Т.Л.
Славянские азбуки как творческое наследие Кирилла Философа.
31.III.
459. Демин А.С.
Перечисления как архаическое литературное творчество в "Повести временных лет".
7.IV.
460. Люстров М.Ю.
Древнерусские чудища в русской литературе XVIII в.
14.IV.
461. Асанова П.Л.
О категории пространства в "Житии Феодосия Печерского".
21.IV.
462. Круминг А.А.
"Великое Зерцало": история создания.
28.IV.
463. Брюсова В.Г.
О методе работы древнерусских художников.
12.V.
464. Зайцев А.Н.
Образ матери в "Житии Феодосия Печерского".
19.V.

СОДЕРЖАНИЕ

Литературное творчество
и идеологическая деятельность XV–XVII вв.

Литературное творчество
и духовная культура XVII в.

Календарно-математическая книжность XIV–XVII вв.

Традиции древнерусской литературы в XVIII–XIX вв.

Вопросы перевода

ГЕРМЕНЕВТИКА
ДРЕВНЕРУССКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ

Сборник 10

Оригинал-макет изготовлен
Мишутиной Т.И.

ИД № 01286 от 22 марта 2000 г.

Формат 60x90 1/16. Бумага офсетная.
Гарнитура Академическая. Печать офсетная. Печ. л. 46.00.
Тираж 1000 экз.

ИМЛИ РАН, «Наследие»
121069, Москва, ул. Поварская, д. 25а.

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ППП «Типография «Наука».
121099, Москва, Шубинский пер., д. 6.
Заказ № 599